D. D. ROŞCA

# EXISTENŢA TRAGICĂ

## ÎNCERCARE DE SINTEZĂ FILOSOFICĂ

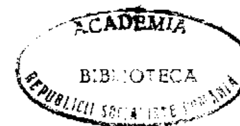
*EDIŢIE DEFINITIVĂ*



EDITURA ŞTIINŢIFICĂ • BUCUREŞTI 1968



SUPRACOPERTA ŞI COPERTA DAMIAN PETRESCU




*„. . . Notre sentiment élevé du problème de la vie est fait de notre inquiétude perpétuelle“.*

*M. BARRÈS*

Apărută în prima ediţie în 1934, *Existenţa tragică* conţine o expunere concentrată a concepţiei filosofice personale a autorului ei. Concepţie generală elaborată între anii 1928 şi 1933 de pe poziţii raţionaliste şi opusă cu hotărîre şi, vreau să cred, cu suficientă limpezime iraţionalismului mistic de orice nuanţă, reprezentat şi la noi între cele două războaie mondiale de relativ numeroşi autori de cărţi şi broşuri. Autorul scrierii de faţă apare deci ca exponent al unui curent de gîndire progresist în contextul istoric în care ea a văzut lumina tiparului. Alături de alte lucrări ale sale, *Existenţa tragică* reprezintă, fără îndoială, în condiţiile istorice concrete în care ea a apărut, un capitol din istoria gîndirii filosofice progresiste în ţara noastră.

Titlul lucrării ar putea trezi, în mintea celor ce n-au avut încă prilej s-o răsfoiască, ideea că ea pledează pentru o concepţie pesimistă despre lume şi viaţă. Însă, cum nu demult remarca just şi acad. A t h. J o j a în lucrarea *Logos şi ethos*, 1967, autorul *Existenţei tragice* preconizează *„o soluţie eroică (subl. ns.) de depăşire a contradicţiilor analizate“*. Adaug, precizînd că este vorba de cele mai adînci şi mai esenţiale contradicţii, ce ţin de existenţa privită în *totalitatea* ei, şi, prin urmare, cu necesitate şi de condiţia omului în univers. Adică, autorul *Existenţei tragice* a încercat să răspundă, de pe poziţii controlabile raţional şi în termeni determinaţi în linie generală de contextul istoric obiectiv în care trăia, sensibil, fără îndoială, şi la sugestii venite dintr-o lume şi dintr-un climat spiritual pe care de altfel — cartea e dovadă — nu le accepta, a încercat, zic, să

răspundă la întrebări ce, prin universalitatea și perenitatea lor, nu țin cu necesitate numai de menționatul context istoric, ci sînt legate strîns de condiția umană în genere. Întrebări care au frămîntat și vor frămînta mintea și sufletul omului în toate etapele de dezvoltare a culturii sale. Întrebări ca: ce este în esența ei existența luată în totalitatea sa? și cum ar putea fi integrată în ea viața omenească pentru a ni se înfățișa ca demnă de a fi trăită? etc. sînt întrebări prin excelență filosofice care nu comportă soluții absolute și definitive, și la care epoci diferite, orînduiri sociale diferite și filosofi diferiți au răspuns felurit. Iată problemele dezbătute în *Existența tragică!*

Și iată de ce această carte conține unele dezvoltări și analize valabile și azi, unele valabile, cred, de pe orice poziție ideologică le-am privi. Ca atare, ele nu se înfățișează ca absolut depășite, prezentînd și azi interes, și poate și profit pentru iubitorii de filosofie.

Străbătută de la prima pînă la ultima pagină a ei de un *umanism* autentic și adînc, *Existența tragică* nu escamotează neliniștile și contradicțiile timpului în care a fost gîndită și scrisă, dar le caută și un remediu, arătînd că omul, în lupta sa de a se depăși pe sine și de a transforma lumea conform idealurilor de adevăr și dreptate plăsmuite de spiritul lui, ființă fragilă și expusă tuturor pericolelor cu care-l amenință universul indiferent față de aceste idealuri, este totuși un *demiurg* care reușește adesea să le transforme pe acestea în realitate obiectivă.

Prin concepția despre lume pentru care pledează, repet: concepție eroică, autorul suprapune ideii pascaliene, potrivit căreia ceea ce constituie măreția omului este gîndirea lui, concepția că grandoarea omului rezidă în și mai mare măsură în lupta și puterea lui (sprijinite desigur pe gîndirea lui) de a se depăși pe sine creînd o lume tot mai bună, tot mai rațională și mai frumoasă, fără să facă apel la nici o



putere ce ar ființa în afara lui. Mai precis: concluzia generală care se desprinde din ansamblul analizelor și al demonstrației cuprinse în *Existența tragică* este: luptă eroic să devii om adevărat, om care ar putea fi zdrobit de forțele oarbe ale existenței, dar care nu poate fi învins; numai cel ce a urcat pe podișul înalt al unei astfel de liberări și libertăți poate afirma cu bună dreptate că a realizat gradul suprem al demnității umane.

Așadar, departe de a expune o concepție pesimistă despre lume și viață, *Existența tragică* este, în ultimă concluzie, o pledoarie optimistă în favoarea puterilor creatoare de cultură ale omului. Cine se interesează azi, și se va interesa în viitor, de istoria ideilor filosofice în România interbelică, poate afla din această carte cum a văzut lumea și viața un tînăr intelectual român care le privea de pe pozițiile cele mai înaintate ale filosofiei nemarxiste a timpului.

*Cluj, 7 ianuarie 1968*

D. D. R.

# INTRODUCERE LA O FILOSOFIE NECONFORTABILĂ

E fapt de experienţă curentă că, oricît de bogată ar fi în evenimente exterioare, viaţa apare monotonă repetiţie celui ce o trăieşte fără să traducă peripeţia materială în mereu nouă aventură a sufletului. Dacă n-ar fi aşa, şoarecele de casă şi iepurele de cîmp s-ar putea lăuda, între toate fiinţele pămîntului, cu viaţa cea mai intens trăită. Sau, la capătul opus şi fericit al gamei, discurs asemănător ar putea ţine ploşniţa, vorbind, cu putere de simbol şi vocaţie, în numele speţei tihnite a paraziţilor de tot felul.

Cînd însă transpunerea de care e vorba se face permanent şi cu luciditate, existenţa cea mai ştearsă la întîia vedere se va dezveli ca fiind încărcată de dramatism intens şi de constantă „noutate".

În acest caz, viaţa, indiferent de împrejurările „istorice" în care se desfăşoară, e trăită cu putere şi plenitudine; şi fiecare clipă care trece şi vine alimentează şi-ntăreşte, cu măreţia sau meschinăria ei, sentimentul ce-l avem despre caracterul absolut problematic al vieţii spirituale, despre caracterul de aventură şi „miracol" pe care-l arată civilizaţia şi valorile ei. De aci, în consecinţă, şi sentimentul de constantă şi iremediabilă nesiguranţă în ce priveşte destinul nostru ca fiinţe cu anumite nevoi spirituale.

Sentimentele acestea se pot condensa, la unele conştiinţe, în cea mai fermă convingere. Atunci ia naştere conştiinţa tragică a existenţei, şi neliniştea metafizică umple pînă la margine toate încăperile sufletului.

Conştiinţa tragică produce, credem, cea mai înaltă tensiune interioară din cîte poate atinge omul.

Se ştie apoi că toate tensiunile spirituale s-au dovedit

fecunde. Avem însă convingerea că nici una nu s-a arătat creatoare de rezultate în măsură așa de mare ca cea produsă de conștiința tragică. Viețile cu accentul personal cel mai mare au fost, după credința noastră, cele cărora această tensiune le-a dictat legea de formație și norma de existență.

Ea este resortul tare al efortului constant ce o astfel de viață trăită cu accent mare se vede nevoită să-l facă spre a crea mereu pierdute echilibruri între forțe și valori antagoniste, dar deopotrivă de imposibil să fie sacrificate fără pierderi ireparabile pentru bogăția vieții noastre spirituale. Ea este coarda tare a unui efort ce-l facem clipă de clipă, pentru a liniști — în chip etern provizoriu — conștiința noastră adîncă despre veșnica noastră insuficiență.

Numai insuficientul este creator, mărturisea Goethe. Și e natural să fie așa. Unde nu există din naștere sentimentul lipsei interioare, sau unde el a dispărut (deși fie spus între paranteze, nu ne putem explica de loc dispariția lui de acolo unde el a existat odată, decît doar acceptînd miracolul ca explicare), nu există, respectiv nu mai există, dorință și posibilitate de progres.

Hrănit din astfel de convingeri și sentimente, efortul de care vorbim ne adaptează în măsură mare la imperativele supreme ce le dictează viața spirituală creatoare de civilizație originală, adică viața cu adevărat omenească.

Tensiunea interioară produsă de conștiința tragică e nu numai cea mai fecundă, credem, dintre toate tensiunile sufletești posibile, ci în general e, după părerea noastră, cea mai mare forță spirituală înte toate puterile sufletești de care dispunem. Ea face posibilă cea mai mare concentrare a acestor forțe, și poate și concentrarea forțelor vitale extraordinare. Pasiunile mari sînt creatoare în gradul pe care-l știm — creatoare de ceea ce numim bine și de ceea ce numim rău — datorită faptului că sînt, în fond, astfel de concentrări de forțe sufletești.



Spus altfel: încordarea interioară produsă de conștiința caracterului tragic al existenței apare ca cel mai tare protest contra a ceea ce există pur și simplu. Ea se exteriorizează în cea mai radicală și plină de riscuri proclamație: ce este nu e cum trebuie să fie; refuzăm deci să acceptăm ceea ce este pentru simplul motiv că este!

Am zis: protest tare: pentru că, spuse cele de mai sus, e evident că el vine din centrul însuși al personalității noastre. Și am spus: proclamație plină de riscuri: pentru că ea angajează destinul nostru.

Omul poate fi, desigur, frămîntat de multe feluri de neliniști. Dar, considerate în substanța lor ultimă, acestea sînt altoite toate pe instinctul de conservare al animalului. Toate sînt forme variate la nesfîrșit ale fricii ce cuprinde bestia în fața primejdiei, reală sau presupusă, venită din lumea exterioară. Toate aceste forme de neliniști sînt, biologic, justificate.

Singură neliniștea metafizică nu e justificată biologic. Căci ea vine dintr-o atitudine pe care spiritul o ia în fața existenței considerate în totalitatea ei, dintr-o atitudine față de marele Tot. Dar nu e nevoie să luăm astfel de atitudini pentru ca să ne putem conserva ... Cine știe dacă, din acest punct de vedere, nu e mai bine să nu le luăm ...

Neliniștea metafizică apare, prin urmare, oarecum gratuită. Dar tocmai de aceea este singura neliniște pe care animalele — multipede, nulipede sau bipede — n-o au.

Ea e aceea care ne împinge să respingem toate, dar absolut toate îngrădirile. Pe cele sufletești, și pe cele materiale. Ea ne dă curajul blestemat să postulăm, ca singură cu adevărat universală lege a firii, eterna devenire. Și ce altceva este, într-un anume sens, filosofic vorbind, ideea devenirii eterne, dacă nu și proiectarea pe fond cosmic a sentimentului de permanentă insuficiență interioară amintit mai sus?

Este fapt de experiență că, cu cît o personalitate e mai mare, cu atît se dovedește, privită în resorturile ei intime, a fi mai încordată interior. „Seninătatea“ elină și cea goetheană — aceste faimoase seninătăți — au fost creațiile unor mari tensiuni sufletești. Seninătate fără secret — vreau să zic: intimă — tensiune ce a precedat-o și continuă ca un etern prezent ecou s-o însoțească, înseamnă: nimic. Înseamnă vid. Singură prostia e senin cu gravitate întins peste vid[1].

[1] Cînd e vorba despre prostie, vocabulele „senin“ și „grav“ sînt aproape inevitabile. E doar fapt de experiență curentă că prostia este totdeauna senină. Seninătatea interioară poate lua apoi, în exterior, forme variate, dar care nu sînt decît gradații ale aceluiași fond inalterabil de mare securitate interioară: prostul poate fi grav, solemn sau agresiv (aceasta, cînd se crede sau este de fapt înzestrat cu virtuți morale, cînd este savant, ori cînd ocupă o situație socială importantă etc.). Agresivitatea prostului, evident, e cu atît mai teribilă cu cît e mai mare sentimentul lui de securitate interioară.

În eseul său asupra prostiei, scurt dar plin de substanță, D.I. Suchianu a descompus cu mare finețe și pătrundere mecanismul psihologic secret al prostiei. Cităm la întîmplare: „Fără multă teamă de a greși, putem defini prostia o psihoză normală și excepțional de adaptată realităților curente. Pierre Janet numea nebunia „une perte de la fonction du réel“. Nu știu dacă n-ar fi corect a crede că prostia e poate o „hipertrofie a acestei funcțiuni...“. „Prostia ne apare ... ca rivalitatea dintre ceea ce-i individual și ceea ce-i social în personalitatea omenească, cu triumful celui din urmă element. E victoria lozincilor gregare asupra gîndirii proprii“. „Bergson definise inteligența «le meilleur moyen de se tirer d'affaire». Se pare că există un alt mijloc încă și mai bun: Deșteptăciunea poate cel mult pricepe și explica pe proști. Prostul, el, poate mai mult, de vreme ce este în stare a păcăli pe cei inteligenți, a convinge pe aproape toată lumea, și a birui în toate situațiile“. Cum și de ce păcălește și învinge prostul, a se vedea textul întreg al acestui eseu, spiritual și adînc în același timp. (D. I. Suchianu, *Puncte de vedere. Disertație asupra prostiei*, „Cultura Națională“, 1930.)



Grație tragicei neliniști metafizice care-l stăpînește, sufletul își păstrează mare și proaspătă libertatea. Și nici un fel de adaptare o dată înfăptuită nu-l poate mulțumi pe deplin. Ea ne face să privim toate formele realizate (forme de cunoaștere, sociale, religioase etc.) sub aspectul provizoratului definitiv.

Nu există, credem, tragic mai autentic decît cel închis în această concepție care cere clipei orientare veșnic nouă și veșnic învechită, refuzînd orice idee a unui echilibru ce promite — ar trebui să scriem: amenință — să devină static.

Lumea apare astfel cîmp de luptă fără sfîrșit posibil. Și ca atare, împărăție a neprevăzutului iremediabil și a posibilităților infinite, bune și rele. Și aceasta, pe toate planurile de creație și existență omenească imaginabile.

Pusă în lumina tare a conștiinței tragice, problema existenței noastre își proiectează soluțiile mereu așteptate în zările îndepărtate ale imposibilului.

Ni se pare însă, că, pentru ca să fie foarte eficace, idealurile (religioase, sociale, științifice, artistice) trebuie situate în zona plină de miraj și „miracol“ a imposibilului. Acestea sînt cele care, acționînd timp îndelungat, se arată a fi cele mai fecunde în efecte mari. Cîteva exemple cunoscute: ideea determinismului universal, creatoare a științei și a tehnicii moderne; ideea justiției integrale a socialismului; noțiunea contractului social ideal, elaborată în Occident și, pe planul ei, creatoare a marilor democrații apusene; apoi, cele mai eficace idei transformatoare de lume: divinitățile marilor religii istorice.

Cine știe dacă vechii elini n-au intrat în istorie cu tăria pe care o cunoaștem și Europa nu e mare cum o știm, tocmai datorită faptului că și unii și aceastălaltă și-au măsurat constant și pătimaș puterile spirituale în sarcinile cele mai grele (ce li s-au părut mai grele), și unii și aceastălaltă au aspirat,

pe toate planurile de existență și în chip permanent, la imposibil . . .!

Ce ar putea produce în măsură mai înaltă sentiment tragic al existenței și tensiune interioară mai mare decît această aspirație către imposibil? La sensibilitatea presupusă egală, potențialul sentimentelor amintite este direct proporționat cu gradul de luciditate al conștiinței.

Fericirea nu e, desigur, pentru toți oamenii direct proporționată cu gradul de plenitudine interioară ce-l poate realiza cît mai neîntrerupt o viață. Au fost și sînt inși pe care plenitudinea de care este vorba îi obosește, și care găsesc că ating treapta cea mai înaltă de fericire în vidul sufletesc cel mai complet posibil, ori în ataraxie. Dar, au existat și vor exista oameni pentru care fericire este echivalent cu plenitudine interioară. Acestora le va apărea eventual acceptabilă doctrina ce o propunem, perspectiva deschisă de ea contribuind poate și ea, în felul și pe planul ei, ca viața lor să atingă cel mai înalt grad de intensitate interioară imaginabil.

•

Cartea de față se inspiră din viziunea condensată în afirmațiile ce preced. Acestea nu vor mai apărea, vrem să sperăm, simple afirmații celor ce vor avea răbdarea să citească pînă la capăt încercarea de sinteză pe care o prezentăm.

Noțiunea de „sinteză" nu implică pe cea de „complet", și nici ideea de „definitiv". Orice sinteză este, se știe, fatal provizorie și fatal parțială.

Dar valoarea unei sinteze filosofice nu e în funcție nici de cantitatea elementelor utilizate (material de experiență și idei) și, în fond, nici chiar de „calitatea" lor. Ci — dată fiind concepția despre filosofie ce o susținem în prezenta carte — valoarea unei astfel de sinteze este măsurată de perspectiva spirituală generală, perspectivă mai mult sau mai puțin luminoasă, pe care ea o deschide; de calitatea rezonanței sufletești pe care ea o trezește și de gradul de profunzime al stratului de conștiință unde această rezonanță se produce.

După lumina în care sînt așezate, după ierarhia în care sînt fixate, după felul uniliniar sau multiliniar în care sînt legate, aceleași elemente (fapte de experiență sau idei generale) pot da sinteze diferite și de valoare neegală.

Știm că-n lumea ființelor vii, organismul este cel ce, ca totalitate, determină organul. Acesta e ceea ce este, prin funcțiunea pe care o îndeplinește în economia întregului. Tot astfel, și-n ceea ce numim sinteză filosofică: întregul, în lumina căruia e prezentat un fapt sau o idee (materialul utilizat, cu alte cuvinte) determină sensul, conținutul chiar al acestora, valoarea lor. Astfel încît un fapt de experiență sau o idee este, putem spune, altul sau alta, după spiritul general al totalității în care faptul sau ideea respectivă intră ca element constitutiv.

Nu numărul și cantitatea culorilor și nici efectul optic ce-l produc fiecare în parte creează valoarea estetică a unui tablou, ci, în primul rînd, cum bine se știe, lumina și valoarea în care artistul a fost în stare să le așeze. Dar, la rîndul lor, acestea sînt și ele rezultate, determinate, în ultimă și decisivă instanță, de cauza care se cheamă sensibilitatea artistului.

Tot astfel și-n domeniul gîndirii metafizice: fermentul și cheagul care produc sinteza elementelor (fapte de experiență și idei) luate de pe cele mai diferite meleaguri sufletești se numește dialectică și, la rădăcina acesteia, pe plan de conștiință și mai adînc, sensibilitate. De aici vine accentul specific al sintezei și rezonanța spirituală particulară pe care el o trezește. Accent subiectiv, ca și sinteza din care el se desprinde.

Acum, în ce ne privește personal, rezervele formulate mai

sus în legătură cu sensul general al noțiunii de „sinteză" sînt mărite și mai mult de cuvîntul „încercare" alăturat la vocabulul „sinteză"[1].

În afară de fapte de experiență curentă și de experiență personală, intră în încercarea ce facem, elemente luate oarecum din întreaga istorie a gîndirii. În măsura în care, bineînțeles, cel ce semnează prezenta lucrare cunoaște această istorie, și-i cunoaște și unele poziții de gîndire actuale ale ei. Căci este evident că pentru a nu fi anacronică și anticipativ depășită, o sinteză filosofică trebuie să fie înfăptuită la nivelul atins de știința momentului istoric cînd este întreprinsă elaborarea sintezei. Să amintim deci că au fost utilizate ca elemente cu rol de material unele din ideile lui Heraclit, Böhme, Pascal, Hume, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Bergson, Mach, W. James, Husserl și Scheler. Apoi unele din rezultatele cercetărilor istorice ale lui Burckhardt, Renan, Tannery (Paul), Meyerson și Rey.

De altfel, numele tuturor acestor gînditori și cercetători sînt menționate în textul cărții.

Aceasta pledează — lucrul se poate vedea din cele cîteva pagini ce preced — pentru o foarte neconfortabilă filosofie a vieții; neconfortabilă dar afirmativă, cum v-a reieși din capitolul final al cărții.

Caracterul acesta al concepției ce susținem vine din cunoaștere: vrem să zicem că ne propunem să nu lăsăm, pe cît ne va sta în putere, ca instinctul de conservare — înclinat, în general, să vadă trandafiriu — să furișeze între realitate și observația noastră prisme idealizatoare de existență.

Ne place să credem, cu toate acestea, că cunoașterea — oricît de tulburătoare ar fi rezultatele la care duce — e, prin ea însăși, remediu întăritor de suflet; concluziile ultime desprinse din încercarea noastră de sinteză vor confirma, sperăm, adevărul celei, după noi, mai prețioase idei din cîte Aristotel ne-a lăsat moștenire: adevărul descoperirii psihologice botezată cu de la el încoace faimosul nume de *catharsis.*

[1] Pentru a preciza și mai mult sensul ce-l dăm subtitlului cărții noastre, să ne fie permis să observăm că termenul „încercare" ar putea fi înlocuit aici și cu termenii: „plan", „proiect", „schiță".



În ordinea de idei acum dezvoltată, observăm, în trecere și pe deasupra, că, după credința noastră, riscăm mai puțin să avem deziluzii mărturisind că nu știm sigur anumite lucruri, decît închipuindu-ne că știm cu certitudine ceea ce nu cunoaștem decît cu probabilitate.

Concluziile noastre finale vor constitui poate dovadă bună că pot exista spirite în care cea mai neliniștitoare conștiință a nesiguranței în care sîntem nu înăbușă puterea de hotărîre și elanul acțiunii, dovadă bună că viziunea cea mai lucidă a unei situații tragice nu omoară cu necesitate capacitatea de entuziasm și puterea de acțiune a spiritului.

Aceste concluzii propun o „ieșire de salvare" din starea de iremediabilă nesiguranță despre care va fi vorba. Ieșirea de salvare se cheamă stil de viață. Un anumit stil de viață: viață modelată ca opera de mare artă. Și de aceeași lege supremă, numită: gratuitate.

•

Încercare de sinteză filosofică fiind, cartea noastră conține și considerații privitoare la marea problemă a raportului ce poate exista între știință (și cunoaștere în general) și metafizică. Și propune și o soluție. Părerile noastre, expuse, după nevoie și punct de vedere momentan, în tot cuprinsul cărții, pot fi formulate scurt în propozițiile:

Deși, sub unul din aspectele sale importante, filosofia s-a manifestat ca critică a cunoașterii, ca un fel de *mauvaise conscience* a acesteia, și cu toate că cele mai adeseori ea s-a prezentat și continuă să fie prezentată ca numai cunoaștere în substanța ei ultimă, noi credem că ceea ce constituie esența

specifică a filosofiei nu este porţiunea de cunoaştere pe care ea o conţine totdeauna, ci un plus care se adaugă la această porţiune, plus care nu e, propriu-zis, cunoaştere. În orice caz, acest plus nu poate fi numit cu termenul „cunoaştere" luat în sensul pe care i-l dă ştiinţa.

Planul imediat de pe care se desprinde atitudinea filosofică e întins pe un fundament construit din elemente de cunoaştere, dar stratul de conştiinţă adînc în care metafizica[1] îşi are rădăcinile ce o hrănesc este şi de esenţă „lirică". Plecată din aceste meleaguri sufleteşti, filosofia se prezintă în lumina inteligenţei critice — sau cel puţin ar trebui să se prezinte — ca atitudine morală-estetică în faţa existenţei luată ca totalitate. Şi numai datorită unei amăgiri de sine, foarte explicabilă de altfel, conştiinţa mai puţin critică o ia ca fiind numai cunoaştere, şi-n cazurile cele mai frecvente, drept cunoaştere absolută.

În forma ei exteriorizată concret, filosofia este deci, după credinţa noastră, încercare de motivare — cu argumente luate din cunoaştere — a unei atitudini morale-estetice în faţa existenţei ca totalitate, atitudine ale cărei resorturi secrete sînt de natură afectivă.

Ca religia, metafizica izvorăşte din nevoia de a lua atitudine faţă de marele Tot. Ca arta, ea are nevoie de formă, de întreg. Şi ca religia şi arta deopotrivă, filosofia se desprinde din nevoia de a cumpăni ce este important şi ce nu importă pentru condiţia omului în lume. Din nevoie de ierarhie valorică, altfel spus.

Ierarhizare înseamnă organizare, şi de organizare nu poate fi vorba decît într-un tot, într-un întreg („Organizare"

[1] În concepţia pe care o susţinem aici, termenii „filosofie" şi „metafizică" sînt echivalenţi. Îi vom folosi deci fără să facem distincţie între ei. Pentru partea filosofiei numită „teoria cunoaşterii", păstrăm termenul de „critică".



vine de la „organ", şi „organ" nu există şi nu e inteligibil decît în funcţie şi ca parte a unui tot).

Cine n-a simţit niciodată în suflet nevoile amintite mai sus, cine nu şi-a pus niciodată marile întrebări filosofice cu privire la *valoarea* vieţii spirituale şi a culturii create de aceasta, adică cine n-a fost în nici un moment din viaţa lui om religios, ori filosof, poate aduna în minte-i toată ştiinţa lumii şi poate săvîrşi tot felul de fapte mari şi mici, nu-şi va pune niciodată filosofica problemă dacă, în supremă analiză a avut rost să se străduiască atîta făcînd atîtea fapte şi îngrămădind atîta ştiinţă.

Pentru a stabili o ierarhie a formelor de existenţă, a valorilor, filosoful va trebui să cunoască, evident, materialul de ierarhizat. El se va vedea deci nevoit să recurgă la cunoaştere, în special la cea ştiinţifică — dacă vrea să fie spirit serios — ca la cea mai obiectivă dintre toate formele de cunoaştere. Dar nu se va opri aici. Pentru el, cunoaşterea este numai un mijloc. Scopul lui este ierarhia care permite cumpănirea tuturor lucrurilor şi cu balanţa nevoilor, afective-valorificative în ultimă analiză ale spiritului.

Dar, încă o dată ierarhia nu e numai opera cunoaşterii, ea nu vine numai din ştiinţă. Actul de conştiinţă care o instituie depăşeşte, în fond, actul de cunoaştere propriu-zisă. În acest sens, putem spune că numele pe care metafizica l-a primit numai întîmplător i se potriveşte. Căci, într-adevăr, ea e dincolo de fizică, adică în afară de ştiinţa pozitivă.

Izvorînd din nevoia de atitudine faţă de existenţă ca totalitate, chiar dacă ar vrea să fie numai cunoaştere — cum de altfel spuneam că se şi prezintă — metafizica depăşeşte fatal limitele ştiinţei, care nu poate fi decît parţială. Reiese însă, credem, din cele precedente că şi-n cazul în care am admite ipoteza (irealizabilă) că ştiinţa într-o zi ar fi totală, metafizica totuşi ar depăşi-o.

Originea ei ultimă explică şi faptul că, cu toate eforturile ce le-a făcut şi continuă să le facă, spre a deveni cunoaştere pur spectaculară a existenţei, filosofia nu va putea niciodată deveni o astfel de cunoaştere. (Să nu mai vorbim de pretenţiile pe care ea le afişează amăgindu-se cu privire la natura ei intimă, pretenţii şi mai mari decît eforturile de realizare.) De altfel, cum vom încerca să arătăm în cursul dezvoltărilor noastre, nici un fel de cunoaştere existentă nu atinge idealul de a fi spectaculară în sensul plin al termenului. Nici chiar cunoaşterea ştiinţifică pozitivă.

Ne întrebăm însă, dacă filosofia nu-şi neagă singură însuşi rostul de a fi, aspirînd către un astfel de ideal sau, şi mai grav, prezentîndu-se ca una ce a realizat deja acest ideal?

Spuneam că impulsurile ultime şi secrete ale atitudinii metafizice sînt de esenţă „lirică". Să precizăm acum că, pornită dintr-un substrat de natură afectivă al conştiinţei, metafizica nu trebuie să se fixeze în exterior sub forma unui simplu ecou liric desprins dintr-o viziune cosmică oarecare. Lirismul trebuie să fie tradus, aş zice: strecurat, prin sita deasă şi purificatoare a cunoaşterii disciplinate cu rigoare. Numai îndeplinind această condiţie, filosofia devine ceva cu adevărat serios şi fecund. Numai în acest caz, spiritul care o animă şi-i conduce cu grijă paşii va deveni „spiritul de fineţe" de care vorbea — glorificîndu-l — fizicianul Blaise Pascal. Convingerea noastră este că nu există spirit de fineţe roditor, fără prealabil „spirit de geometrie" serios.

Altfel spus: lirismul originar, necesar, nu duce la mare lucru — duce cele mai adeseori la răsuflată declamare — fără disciplina severă a metodei ştiinţifice.

Dar judecata: nu există spirit de fineţe fecund fără spirit de geometrie disciplinat, e departe de a fi reversibilă, căci spirit de geometrie fără spirit de fineţe există din abundenţă.



Acesta din urmă e o treaptă de evoluţie pe care inteligenţa o urcă numai biciuită de conştiinţa insuficienţelor spiritului geometric. Dar nu toate inteligenţele cîştigă această conştiinţă. Se prea poate ca ea nici să nu poată fi cîştigată, ci să fie dar.

Spiritul de fineţe presupune deci depăşirea spiritului de geometrie. Dar e evident că, pentru a-l depăşi pe acesta, trebuie mai întîi să-l ai.

Ceea ce afirmam despre spiritul de fineţe spunînd că e dar din naştere, va părea eventual mai clar scriind aici următoarea formulă: geometria se învaţă, fineţea nu se învaţă. (Fapt de experienţă curentă.)

Văzute astfel lucrurile, înţelegem parcă mai bine celălalt fapt de experienţă: se poate face ştiinţă fără preocupări şi cultură filosofică, dar nu se poate face filosofie serioasă fără o riguroasă disciplină ştiinţifică a inteligenţei. Ştiinţa poate ignora filosofia, aceasta însă se păgubeşte pe sine, rupînd contactul cu ştiinţa.

Dar judecata ireversibilă formulată mai sus cuprinde şi afirmaţia că, într-o măsură mai mare sau mai mică, oricine e înzestrat de natură cu inteligenţă reală poate face ştiinţă; dar de aci nu urmează cu necesitate că simte nevoia să facă şi poate, în consecinţă, să şi facă filosofie. Sau, pe alt plan vorbind: ştiinţa se învaţă, filosofia, *spiritul* filosofic ca atitudine în faţa existenţei nu se învaţă. (Fapt de experienţă curentă.)

Şi, dacă ştiinţa este, biologic vorbind, direct necesară, deci utilă, filosofia poate apărea — ca şi arta — drept lux în judecata sinceră a majorităţii covîrşitoare a oamenilor. Ştiinţa ne dă soluţii la probleme ce ni le pune lumea exterioară în care sîntem nevoiţi să trăim. Decît, problemele acestea sînt totdeauna parţiale, impunîndu-ne adaptări parţiale. În timp ce nevoia de a lua atitudine faţă de existenţă ca totalitate nu e de ordin propriu-zis biologic. Omul poate

trăi foarte bine fără să caute vreodată soluţii care răspund imperativelor acestei nevoi; cum poate trăi tihnit fără de artă. Înrudită adînc cu atitudinea estetică, atitudinea faţă de *Întreg*, comandată de această nevoie de ordin spiritual şi nu biologic, este chestiune de ţinută sufletească personală. Ţinută subiectivă cu necesitate, ca şi ţinuta creatorului de artă.

În felul ei şi-n sensul precizat mai sus, filosofia mare este, prin urmare oarecum mai aproape de artă decît de ştiinţă.

Dar, întocmai cum marea artă poate produce şi efecte de natură morală, ca pe un surplus ce vine şi se adaugă la cele pur estetice, tot astfel filosofia autentică poate produce efecte morale neurmărindu-le direct, exaltînd şi pe această cale puterea noastră sufletească, puterea noastră de acţiune şi forţele noastre vitale.

•

În paginile ce urmează, silindu-ne să evităm termenii tehnici în măsura în care această grijă nu ne va împinge să diluăm prea tare şi să falsificăm oarecum gîndirea, vom căuta să sprijinim concepţia noastră tragică despre viaţă pe o viziune a existenţei luată în totalitatea ei. Vom deduce, cu alte cuvinte, caracterul tragic al vieţii omeneşti din constituţia esenţială şi iremediabilă a întregii realităţi date în experienţă.

Planul general al cărţii noastre, care, la întîia vedere, pare a porni cam de departe („ideea cunoaşterii integrale" — capitolul I), va fi desenat riguros de această idee fundamentală.

Pentru a cîştiga în putere de persuaziune şi-n soliditate, analizele noastre trebuie să plece, credem, de la o critică a ţintelor supreme către care tinde cunoaşterea ştiinţifică şi filosofia sprijinită pe aceasta. Cunoscut fiind faptul că ideea ce ne facem despre rostul şi posibilităţile cunoaşterii determină *pentru noi* imperios ceea ce credem a fi însăşi substanţa obiectului cunoaşterii. În cazul de faţă, acest obiect este existenţa luată în totalitatea ei.



De structura intimă a acesteia depinde apoi în bună măsură ideea ce ne facem despre natura şi rostul vieţii omeneşti, despre locul ei în lume, despre valoarea culturii umane în genere.

În consecinţă, şi-n linie generală, gîndirea noastră va înainta de la abstract la concret. Fapt ce lămureşte caracterul oarecum mai arid al dezvoltărilor din întîia jumătate a cărţii.

Ni se pare, pe de altă pare, că-n materie de creaţie omenească — în materie de creaţie ideologică mai mult decît aiurea — pricepere dreaptă, ştiinţă pozitivă aş zice, nu e decît cea care ascultă de o normă de veche dar nu învechită înţelepciune, cuprinsă-n sfatul popular: e mai drept să judeci omul după ceea ce a voit să facă, decît după ceea ce a putut face. *„Nous valons plus par ce que nous voulons que par ce que nous faisons"*, spune şi francezul.

Credem deci că, pentru a fi înţelese cu adevărat şi judecate cu dreptate, marile creaţii omeneşti trebuie să fie măsurate şi la lumina scopurilor supreme către care tind. Ţinte mai mult sau mai puţin mărturisite explicit, şi urmărite conştient sau numai instinctiv, dar urmărite cu perseverenţă, aceste scopuri determină în chip permanent toate demersurile neastîmpăratei inteligenţe omeneşti.

Consideraţiile noastre se vor grupa în patru capitole şi în jurul întrebărilor următoare:

Ţinînd seama de tendinţele permanente manifestate în cursul dezvoltării ei istorice, care este ţinta ultimă către care tinde cunoaşterea?

Ce imagine a existenţei implică idealul suprem către realizarea căruia se îndreaptă, grăbită şi cam îndrăzneaţă, cugetarea filosofică; prudentă şi mai metodică, ştiinţa pozitivă?

Din ce credință adîncă și rezistentă își scoate seva de viața lungă — poate veșnică — visul pe care ar vrea să-l trăiască odată aievea neobosita inteligență a omului?

Și: la ce procedee metodologice recurg filosofia și știința pentru a se apropia de ținta ideală, țintă ce le definește, pe acest plan, amîndurora esența?

Căutînd să răspundem la întrebările de mai sus, ne vom strădui, evident, să sprijinim considerațiile noastre pe fapte scoase din istoria filosofiei și a științelor (cap. I).

Apoi, printr-un efort de analiză ce ar putea să apară cititorilor mai grăbiți plictisitoare pe alocuri, vom încerca să arătăm dacă supremul ideal de cunoaștere despre care e vorba, ideal ce a jucat și joacă rol de tainic și important resort în evoluția cunoașterii, e sau nu e justificat de fapt și de drept? În alți termeni, dacă e realizabil în principiu și vreodată — nu importă data! — și dacă mijloacele de îmbogățire a cunoașterii puse în practică de știință și filosofia sprijinită pe ea sînt eficace totdeauna și pretutindeni? (cap. II).

Din răspunsurile ce va trebui să dăm acestui din urmă grup de întrebări, rămînînd, bineînțeles, pe planul experienței riguroase, se va desprinde o imagine de ansamblu a existenței în întregimea ei. Această imagine nu va fi de loc de natură să producă rezonanță sentimentală prea optimistă. Dat fiind faptul că rațiunea și întîmplarea stupidă, rezonabilul și absurdul ne vor apărea ca fiind deopotrivă închise în substanța primă a existenței (cap. III).

În fața existenței astfel caracterizate, vom încerca apoi să luăm atitudine. Mai exact: să propunem o atitudine. Analizei din capitolele precedente îi va lua locul construcția metafizică propriu-zisă.

Aici, nu va mai putea fi vorba de „fapte" în înțelesul pozitiv al cuvîntului. Și nici de „experiență" în sensul științific al termenului.



Atitudinea filosofică ne va apărea atunci ca fiind calitativ diferită de ceea ce numim punct de vedere științific. Ca fiind altceva. Atitudinea metafizică ne va dezveli aspecte esențiale ale ei, înrudite în străfundul lor cu ceea ce numim atitudine estetică. Vom constata că liniile de direcție ale metafizicii nu sînt absolut identice cu cele ale artei mari, dar merg paralel cu acestea.

De altfel, epitetul „tragic" cu care am crezut că trebuie să caracterizăm calitatea concepției pentru care pledăm n-a fost luat poate numai întîmplător din împărăția încîntătoare a realității estetice: în sufletele cu supremă libertate interioară, imaginea existenței la care se vor opri oarecum necesar considerațiile noastre poate da naștere la reacțiune emoțională de natură estetică, definită tocmai prin epitetul „tragic".

Din atitudinea „neștiințifică" de care vorbim, se poate desprinde însă — în chip natural — și o morală. Morală cu veleități de aplicații practice, ca orice morală (cap. IV).

PARTEA I

# EXPERIENŢA OBIECTIVĂ

# IDEEA CUNOAŞTERII INTEGRALE

## I

Examinînd cu oarecare atenţie faptele filosofice, adică marile sisteme apărute în cursul istoriei cugetării europene, de la Thales din Milet pînă la ultimul mare sistem care e cel bergsonian, constatăm că toate îşi scot substanţa dintr-un gînd care le e comun: toate sînt încercări de explicaţie globală a realităţii. Toate sînt ingenioase şi susţinute eforturi de gîndire, tinzînd, adesea în formă discretă sau chiar ascunsă, cîteodată însă în termenii cei mai clari posibili, să „construiască" Universul prin combinaţie de concepte. Astfel încît, considerate din perspectiva la care ne oprim aici, marile sisteme filosofice, adică formele de exteriorizare clasică a cugetării filosofice, diferă între ele prin conţinutul ce se toarnă în conceptele de care vorbim, nu însă prin ţinta ultimă ce o urmăresc, căci aceasta le e comună. Stabilirea unui lanţ deductiv fără discontinuitate, lanţ care ar constitui urzeala esenţială a realităţii empirice, reducerea ultimă a tuturor faptelor de experienţă şi a tuturor legilor parţiale la o lege unică, din care să poată fi deduse cu necesitate toate formele de existenţă sau cel puţin formele esenţiale ale acesteia, iată gîndul îndrăzneţ şi mare pe care l-a urmărit gîndirea filosofică în toate epocile ei de forţă şi glorie. Deducţie totală a naturii, acesta e numele adevărat al scopului suprem către realizarea căruia a tins, în ultimă analiză, geniul marilor autori de sisteme.

Scop suprem pe care nu l-a realizat nici o minte omenească — mai e nevoie să o spunem? — deşi unii dintre reprezentanţii de geniu ai filosofiei au crezut c-ar fi atins această utopică ţintă. Scop pe care, desigur, nu-l va înfăptui

niciodată inteligența omenească, ideal suprem care anticipează nu numai asupra oricărei experiențe viitoare, ci care a anticipat pînă bine de curînd — și va mai anticipa poate — asupra oricărei experiențe posibile.

Spuse lucrurile mai concret, nu e oare izbitor faptul că speculația filosofică, în momentele ei de înflorire și putere, a țins cu înrădăcinată încăpățînare să explice toate formele de existență (numite fenomene, lucruri, stări sufletești, evenimente), variate și contradictorii, cu ajutorul unei singure forme de existență; sau, cînd a voit să apară mai modestă, cu ajutorul cîtorva forme de existență?

Să alegem un exemplu chiar de la începutul istoriei filosofiei. Căci, pusă la început simplist și naiv, problema filosofică ne apare oarecum mărită la microscop în trăsăturile ei fundamentale, și deci esența ei este mai ușor de demascat.

Thales, cel dintîi dintre filosofi, a enunțat și a încercat să demonstreze — nu importă cum, pentru ceea ce ne interesează în acest moment — că apa este principiul creator al tuturor lucrurilor.

În substanță, încercarea lui Thales din Milet poate fi caracterizată prin propoziția: „Sub aparențe diverse, totul este apă". Toate lucrurile sînt apă ascunsă sub forme altele decît apa, iată formula legii unice a existenței, descoperită de părintele filosofiei eline și europene! Formulă simplistă, dar, pentru ceea ce ne interesează aici, cu atît mai elocventă.

Înglobînd experiență înmiit de bogată și stăpînă pe mijloace de investigație și pe forme de expresie nesfîrșit mai potrivite, speculația filosofică reprezentată mai tîrziu de Platon și Aristoteles, sau de René Descartes, Spinoza ori Schopenhauer, tinde și ea, în resorturile ei intime, către ținta ce i-a fixat-o în leagănul ei, înduioșător de stîngaci, Thales din Milet... Ca multe alte forme de creație omenească, uneori mai repede chiar decît acestea, filosofia a progresat în... înțelepciune. Nu este deci de mirare că azi — și acum o sută și trei sute de ani — nu mai încearcă să urce, pe calea dreaptă și piezișă a lui Thales, coasta ce duce la platoul înalt de unde să stăpînească cu o singură și largă privire spectacolul de ansamblu al acestei lumi. Căile pe care merge speculația filosofică modernă sînt mai lungi, mai întortochiate și mai puțin primejdioase. Dar toate sînt îndreptate — chiar și cînd sfîrșesc brusc — către platoul arătat cu nepățită îndrăzneală de părintele legendar al tuturor filosofilor.

Toate marile genii speculative vor fi în căutarea unei noțiuni, a unei idei sau legi[1] unice pe care o vor planta la rădăcina tuturor lucrurilor. Acestea devenind, în ochii filosofului, forme de manifestare multiplă și bogată a unei singure realități adevărate, a unei singure esențe, idei, legi sau cum vreți s-o numiți. Rolul explicativ pe care l-a jucat la divinul Thales „apa", îl va lua asupra sa „focul" la Heraclit, „iubirea și ura" la Empedocle, „numărul" la pitagoricieni și, pe o treaptă de experiență lărgită și de elaborație de concepte dusă neasemănat mai departe, „atomul" la Democrit, νοῦς la Anaxagora și Socrate „Ideea" la Platon, „forma" la Aristotel, „substanța extinsă" și „substanța gînditoare" la Descartes, „monada" la Leibniz, „Ideea" la Hegel, „voința" la Schopenhauer, „durata" la Bergson...

## II

Spuneam la începutul prezentelor considerații că realizarea scopului de cunoaștere suprem de care vorbim, scop ce ar fi atins în momentul cînd lanțul deductiv ar fi stabilit fără discontinuitate, înglobînd și explicînd toate formele de exis-

[1] Sub influența limbajului științific modern, unii filosofi și oameni de știință vor vorbi de „lege" unică și nu de „noțiune" unică. Așa, la începutul elaborării doctrinei sale, Auguste Comte. Astfel Renan, Taine, Sophie Germain, Laplace.

tență, a fost urmărită în cursul istoriei filosofiei de toți marii sistematici, dar n-a fost recunoscută în termeni expliciți decît de puțini dintre ei. Cei mai mulți n-au făcut, din starea de fapt în care se găseau, stare de drept, pentru excelentul motiv că ei înșiși nu și-au dat seama în chip perfect lucid de natura intimă a întreprinderii lor speculative. Gîndirea și sistemele lor au urmărit cu persistență, dar în formă implicită și nu principiară, deducția globală a existenței dintr-o unică și atotcreatoare formulă.

Abia la Descartes și la Spinoza găsim accente de lucidă și îndrăzneață sinceritate în această privință. Ordinea de deducție *more geometrico* în care se succedă lapidarele și substanțialele gînduri ale minunatei *Etici* nu mai are nevoie de declarații formale suplimentare pentru a sublinia prea evidentul adevăr că marele Baruch Spinoza scoate lumea întreagă dintr-o singură idee. Idee botezată: „Dumnezeu".

Cît privește pe Descartes, să amintim cum autorul *Discursului asupra metodei* ne povestește însuși — în ton „modest" ... — c-ar fi dedus din cîteva adevăruri prime toate legile și faptele formulate și descrise în marele său tratat, revoluționar în materie științifică, întitulat *Traité du Monde ou de la Lumière* și publicat parțial șaptesprezece ani după moartea filosofului. În *Discursul asupra metodei* se mulțumește numai să ne spună că a procedat deductiv, și să ne înșire pe scurt lista adevărurilor descoperite pe această cale: „Mi-ar fi foarte ușor să continuu — scrie Descartes — și să arăt aici întregul lanț de adevăruri pe care le-am dedus din adevărurile prime; dar, făcînd aceasta, m-aș vedea silit să vorbesc acum despre mai multe chestiuni controversate de cei învățați, persoane cu care n-aș dori de loc să mă cert; cred deci că ar fi mai bine să renunț și să spun numai în general care sînt aceste adevăruri, dînd ocazie astfel celor mai înțelepți să judece dacă ar fi folositor ca publicul să fie informat mai în amănunt. Am rămas mereu ferm în hotărîrea ce luasem să nu recurg la nici un alt principiu în afară de cel de care m-am servit spre a demonstra existența lui Dumnezeu și a sufletului". Și ce a descoperit filosoful și omul de știință Descartes făcînd uz de *singurul* principiu la care face aluzie? Să-l lăsăm să vorbească însuși: „Îndrăznesc să spun că nu numai mi-a fost posibil să mă declar mulțumit în scurtă vreme cu privire la toate dificultățile fundamentale ce le întîlnim în filosofie, dar, în plus, am găsit anumite legi pe care Dumnezeu le-a stabilit în așa fel în natură și cu privire la care ne-a sădit astfel de noțiuni în sufletele noastre încît, după reflexie suficientă, nu ne vom mai putea îndoi că aceste legi sînt observate cu strictețe de tot ce există sau se face în lume. Apoi, luînd în considerare ceea ce rezultă din aceste legi (*la suite de ces lois*), mi se pare c-am descoperit numeroase adevăruri cu mult mai folositoare și mai importante decît tot ce învățasem mai înainte sau chiar nădăjduiam să învăț"[1]. Urmează, în tot cuprinsul părții a V-a a *Discursului*, expunerea sumară a celor spuse pe larg și demonstrate în marele tratat despre *Lume*.

Găsim însă în partea a VI-a a *Discursului* un pasaj și mai caracteristic și mai explicit: „Ordinea pe care am urmat-o aici —, declară Descartes, creator fără pereche în filosofie și știință — a fost următoarea: Mai întîi am căutat să găsesc în general principiile sau cauzele prime a tot ceea ce e sau *poate exista* [!] în lume, fără să iau altceva în considerație în acest scop decît pe singur Dumnezeu care a creat lumea, și fără să le scot de altundeva decît din anumiți germeni de adevăr ce se găsesc de la natură în sufletele noastre. După aceasta am căutat să văd care sînt cele dintîi și cele mai comune efecte ce aș putea deduce din aceste cauze. Și mi se pare că astfel am găsit ceruri, astri, un

[1] Descartes, *Discours de la Méthode*, ed. Garnier, pp. 31—32.

pămînt şi pe pămînt apă, aer, foc, minerale şi alte cîteva lucruri, dintre cele mai comune şi mai simple, prin urmare, dintre cele mai uşor de cunoscut... După aceea plimbîndu-mi spiritul asupra tuturor obiectelor ce s-au prezentat vreodată simţurilor mele, îndrăznesc să spun că n-am găsit printre ele nici un singur lucru pe care să nu-l fi putut explica destul de comod cu ajutorul principiilor găsite de mine..."[1]

Să observăm că, pentru ceea ce ne interesează aici, importă foarte puţin întrebarea dacă Descartes într-adevăr a reuşit sau a crezut numai că a reuşit să deducă, din principiul unic de la care pleacă, tot cuprinsul faimosului *Traité du Monde ou de la Lumière.* Ceea ce importă, în ordinea de idei pe care o discutăm, e o anumită stare de spirit a acestui mare om de ştiinţă şi filosof mare. Adică tocmai starea de spirit pe care o trădează fără ocolire elocventele pasaje reproduse mai sus.

•

Dar acela care, interpretat în general ca gînditor panlogist — după noi pe nedrept, dar, pentru ceea ce ne interesează aici, faptul acesta nu are importanţă — a fixat, principiar şi fără reticenţe, drept ideal suprem al speculaţiei filosofice, deducţia globală a existenţei într-un lanţ deductiv fără discontinuitate, a fost cel pe care Léon Brunschwicg[2] l-a numit „prinţ al filosofilor", adică Hegel. Demontînd cu mînă de maestru pînă în ultimele lui elemente mecanismul inteligenţei active în ştiinţele pozitive şi în speculaţia filosofică, Hegel i-a demascat tendinţele intime şi permanente, tendinţe care, toate, se alimentează şi sînt îndreptate către o ultimă şi îndepărtată (pentru noi) ţintă: reducerea tuturor formelor mai importante ale existenţei, a tuturor legilor cu caracter relativ parţial, la o lege supremă şi unică, lege de care ar asculta toate fenomenele. Lege în raport cu care legile specifice ale lucrurilor n-ar fi decît aplicaţii diverse, mai mult sau mai puţin complicate ale ei, în domenii determinate şi specifice ale realităţii.

[1] Descartes, *op. cit.*, pp. 48—49 (subl. ns.).

[2] Léon Brunschwicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale,* t. I, p. 396.



Întocmai ca Descartes — dar într-o formă, mai prezumţioasă, căci mai lipsită de discreţie şi mai radicală — Hegel acordă experienţei un loc neasemănat mai mic decît cel pe care i l-a acordat de fapt Descartes. „Prinţul filosofilor" va proclama, amăgindu-se, că a reuşit să scoată lumea, cu toate primăverile ei, dintr-un concept unic care se cheamă „Idee". Ermetica *Logică* speculativă desfăşoară înaintea ochilor minţii muritorilor prezenţi şi viitori, pe cele cîteva sute de pagini ale ei, grandiosul şi nicăieri ruptul lanţ deductiv (dialectic) al tuturor adevărurilor posibile şi, implicit, al tuturor formelor importante de existenţă. Din ceea ce a urmărit inteligenţa omenească de la Thales din Ionia încoace, dar fără să şi-o mărturisească cu francheţă nici chiar sieşi, Hegel face lege constitutivă a ei. O stare de fapt este proclamată stare de drept cu o temeritate care, cu tot geniul autorului *Logicii* speculative, a speriat şi scandalizat un secol de cugetare europeană.

Şi, cu toate că Hegel, contrar unei opinii prea răspîndite, n-a pretins c-ar fi reuşit să „deducă" din a sa formulă universală pînă şi formele particulare sau chiar individuale ale existenţei[1], lucru pe care, de astfel, nu l-a pretins nici Descartes[2], revolta contra încercării lui de deducţie globală a formelor esenţiale ale realităţii este pînă la un punct explicabilă dacă ţinem seamă de momentul istoric cînd ea s-a produs.

[1] Cf., de exemplu, *Werke,* IV, 45; VI, 49—50, 65, 288 et sqq.; VII, 22 et sqq. 37, 38, 265.

[2] Sensul tare al textelor citate mai sus e atenuat de rezerve pe care Descartes le face chiar pe aceleaşi pagini. (Vezi *op. cit.*, p. 49.)

Științele pozitive, pe vremea cînd și-a elaborat Hegel *Logica*, acumulaseră un morman de fapte neasemănat mai mare decît cel pe care putuseră să-l inventarieze pe vremea lui Descartes. Efortul de investigație ce a dus la acumularea acestor fapte a mărit apoi simțul critic. Mintea omului, în urma unei neîntrerupte experiențe biseculare, a învățat cumințenie, prudență. Și-n momente de mare luciditate (Hume, Kant) își întrezărise pentru cîteva clipe limitele, care au apărut mult mai înguste decît le credea Descartes.

Și apoi, după moartea lui Hegel, influența pozitivistă începuse să creeze o anumită atmosferă spirituală neprielnică spiritului adînc care animase speculația „prințului filosofilor". Deși, fie zis în treacăt, ideea unei legi unice, obiect final al cunoașterii, punct de vedere unic de unde privite, toate fenomenele ne-ar apărea inteligibile, a tentat la un moment dat și spiritul lui Comte. Din motive pe care nu e încă locul să le înșir, întemeietorul pozitivismului a renunțat, e adevărat, la această idee, ca la o himeră irealizabilă. Tot astfel, dar mai puțin categoric, și discipolul lui Comte, Stuart Mill[1].

Dar, dacă reacțiunea contra pretenției lui Hegel de a fi reușit să ducă la capăt deducția globală de care e vorba este explicabilă, mai puțin explicabile ne apar mirarea și atitudinea de defensivă pe care marele dialectician le-a stîrnit afirmînd explicit și tare că scopul ultim al cunoașterii, și-n același timp resortul ascuns ce-i dirijează toate demersurile, ar fi stabilirea lanțului deductiv continuu de care vorbim. E locul să ne întrebăm dacă această atitudine de atentă și prea cuminte defensivă nu se datorește tocmai faptului că gînditorul german a apăsat — și a apăsat cu prea multă

[1] A. Comte, *Cours de philosophie positive*, ed. Schleicher, Paris, 1907, t. I, pp. 28—31; t. VI, p. 601.
John Stuart Mill, *System of Logic*, ed. 1851, t. II, p. 4.



forță — pe un punct sensibil al inteligenței filosofice — și științifice, cum vom vedea îndată — europene, punct tocmai de aceea ascuns cu teamă sub pragul luminos al acestei inteligențe? Hegel a demascat, într-o formă indiscretă și lipsită de menajamente, o aspirație înrădăcinată dar secretă a inteligenței creatoare de știință și filosofie, aspirație pe care această inteligență nu are curajul să și-o mărturisească nici chiar sieși în taină, atît îi apare ea de utopică și de cu neputință de satisfăcut vreodată.

Și se prea poate că atracția, destul de vie și azi, pe care doctrina „prințului filosofilor" a exercitat-o asupra atîtor capete gînditoare, se datorește tocmai faptului că autorul ei a tras, cu îndrăzneață consecvență, toate concluziile ce le implica un vechi și poate etern postulat al gîndirii omenești[1]. Asemenea unui abis grandios, prăpăstioasa consecvență a omului care a scris *Logica* speculativă atrage poate tocmai prin groaza ce ea o inspiră...

•

Lucru curios! Francezul măsurat la mers și cuminte în întreprinderi care s-a chemat Hippolyte Taine, Monsieur Taine, a privit în acest abis, hipnotizat în măsură cum nu a fost nici unul dintre moștenitorii spirituali ai lui Hegel. E. Renan a privit și el în adîncuri. Dar de la distanța cuvenită. Și fără uitare de sine. Zîmbind chiar, cîteodată.

Ultima pagină de filosofie propriu-zisă iscălită de Taine în ediția princeps a tratatului *Despre inteligență*, pagină suprimată din edițiile ulterioare, este un imn în onoarea temerarei tentative hegeliene. Deși își dădea perfect de bine seama de eșecul acestei tentative, Taine își închipuia că el se datorește numai metodei hegeliene. Hegel nu a comis deci

[1] Vezi mai jos, §§ IV și V.

decît o greşală de metodă! Cu altă metodă, scopul ultim preconizat de marele dialectician german cunoaşterii este realizabil; nu importă cînd în viitor, dar e realizabil, crede Taine. Din punct de vedere formal, nu e deci, între Taine şi dascălul său neamţ, nici o deosebire de principiu. Deosebirea e numai de grad.

Astfel, nu e mirare că autorul *Inteligenţei* vorbeşte des şi fascinat de încercarea făcută de „cel dintîi gînditor al secolului", gînditor al cărui geniu s-a urcat la înălţimi la care nu s-a urcat niciodată gîndirea vreunui filosof[1]. Dintre numeroasele pasaje ale operei lui Taine unde se formulează legea unică drept ţintă supremă a cunoaşterii, să citãm unul care ni se pare mai caracteristic şi pentru consideraţiile ce le vom dezvolta în § III al acestui capitol: „. . . Odată în posesia formulei, ai restul. Le cuprinzi [faptele de detaliu] în cel mult o jumătate de rînd; închizi o mie două sute de ani şi jumătate din lumea antică într-un spaţiu de o palmă. Presupune acum că această muncă e făcută pentru toate popoarele şi pentru toată istoria; făcută în ce priveşte psihologia şi toate ştiinţele morale; făcută pentru zoologie, pentru fizică, pentru chimie, pentru astronomie. Din chiar acel moment, Universul, aşa cum îl vedem, dispare. Faptele s-au topit, fomulele le-au înlocuit; lumea s-a simplificat, ştiinţa e desăvîrşită. Singure, cinci sau şase propoziţii generale mai rămîn. Mai rămîne definiţia omului, a animalului, a plantei, a corpului chimic, a legilor fizice, a corpurilor astronomice şi nimic mai mult . . . Îndrăznim şi mai mult: ţinînd seamă de faptul că [aceste definiţii] sînt mai multe şi că sînt şi ele fapte ca şi celelalte, încercăm să descoperim şi să degajăm din ele, cu aceeaşi metodă ca la celelalte, faptul primitiv şi *unic* din care ele pot fi deduse şi care le dă naştere (*les engendre*). Descoperim atunci unitatea Universului şi înţelegem ce o produce . . . Ea provine dintr-un fapt general asemănător celorlalte (fapte), lege generatoare din care se deduc celelalte, întocmai cum din legea gravitaţiei derivă toate fenomenele de gravitaţie, întocmai cum din legea ondulaţiilor derivă toate fenomenele luminii, întocmai cum din existenţa tipului derivă toate funcţiile animalului, întocmai cum din facultatea dominantă a unui popor derivă toate părţile instituţiilor lui şi toate evenimentele istoriei sale. Obiectul final al ştiinţei aste această lege supremă . . . Prin această ierarhie de necesităţi lumea este o unică fiinţă, indivizibilă, ai cărei membri sînt toate fiinţele. Pe culmea supremă a lucrurilor, în punctul cel mai înalt al eterului luminos şi inaccesibil, se pronunţă axioma eternă, şi ecoul prelungit al acestei formule creatoare compune, prin inepuizabilele-i ondulaţii, imensitatea Universului. Orice formă, orice schimbare, orice mişcare, orice idee e unul din actele ei. Ea stă la rădăcina tuturor lucrurilor şi nu e ţărmurită de nici unul din ele. Materia şi gîndirea, planeta şi omul, îngrămădirea sorilor şi palpitaţiile insectei, viaţa şi moartea, durerea şi bucuria, nimic nu există care să nu o exprime, şi nu există nimic care să o exprime întreagă. Ea umple timpul şi spaţiul, şi rămîne deasupra timpului şi spaţiului . . ."

Iată o odă (prelungită pe încă o jumătate de pagină!), ecou întărit — cu dar de exteriorizare pe care nu l-a avut Hegel — al imnului cîntat de dialecticianul german „Ideii", în momentul cînd, în a sa uimitoare *Logică*, face trecerea faimoasă de la „Idee" la „natură"[1].

[1] *Journal des Débats*, 25 ianuarie 1870, o scrisoare iscălită de Taine şi Renan; *Littérature Anglaise* V, pp. 248, 371; *Philosophes classiques*, p. 133.

[1] Taine, *Philosophes classiques*, pp. 368—371; Hegel, *Werke*, VI, pp. 385—390.

Dar, ni s-ar putea ridica eventual obiecţia că, pentru a confirma şi ilustra cele formulate în § I al studiului nostru, am invocat în § II cazuri care nu au valoarea simbolică ce căutăm noi să le-o atribuim. Căci, ni se va spune, Descartes, cu tot geniul lui, creator în gradul cel mai înalt şi pe teren ştiinţific, şi cu toată cunoştinţa vastă ce a avut-o despre ştiinţa epocii sale, moşteneşte mult, ca atitudine şi ca aspiraţii spirituale, de la scolastici; Descartes gîndeşte încă prea aproape de secolele cînd a dominat o doctrină pentru care deductibilitatea integrală a lumii nu apărea de loc himerică. Cum nu apăruse ea nici evanghelistului scolasticii, lui Aristotel. Tot astfel, încercarea lui Hegel, ţinînd seamă de momentul cînd se produce, apare anacronică. Dovadă reacţiunea pe care a provocat-o nu numai din partea oamenilor de ştiinţă — faptul ar fi mai inteligibil — dar chiar şi din partea filosofilor, printre care puţini s-au arătat atît de însetaţi de absolut ca dogmaticul Taine.

Cazurile Descartes, Hegel, Taine nu ar avea, prin urmare, semnificaţia generală pe care le-am acordat-o noi.

Dar să reţinem atunci unele aspecte din gîndirea unui filosof şi om de ştiinţă care a fost de o prudenţă critică şi ştiinţifică universal recunoscută, de o prudenţă atît de mare încît a fost considerat multă vreme drept sceptic.

Prin critica lui implacabilă, Kant, căci de el e vorba, a fărîmiţat unitatea vie a spiritului şi, prin aceasta, pentru noi, şi pe aceea a realităţii exterioare. A fărîmiţat-o în aşa măsură încît urmaşii săi în cele filosoficeşti au suferit. Georg Wilhelm Friedrich Hegel mai mult decît toţi. Şi, cu toate că autorul *Criticelor*, trăind în secolul al XVIII-lea, are altă concepţie despre natura deducţiei matematice decît pot s-o aibă contemporanii lui Henri Poincaré şi Einstein, Kant îşi dă perfect de bine seama, tot atît de lucid ca şi savanţii amintiţi acum, că deducţiile ştiinţifice sînt fragmentare şi nu formează nici pe departe un lanţ continuu între ele.

Cu toate acestea, cel ce a scris opera *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* crede că această stare de fărîmiţare a deducţiei e provizorie. Diversele bucăţi ale lanţului deductiv vor fi legate între ele o dată şi o dată, cu progresul infinit al cunoştinţei. Astfel încît speculaţia hegeliană, deşi se desfăşoară ca o aprigă luptă contra tuturor barierelor ridicate de Kant în faţa cunoaşterii absolutului, este, din alte puncte de vedere, şi în special din cel care ne interesează aici, o continuare şi o încercare de completare a operei lui Kant. Hegel însuşi îşi rataşează încercarea de grandioasă şi riscată construcţie la Kant[1].

Într-adevăr, Kant, în opera amintită, a susţinut că ştiinţa pozitivă, fiecare din ştiinţele pozitive, conţine o parte de cunoaştere pură, adică apriorică, parte care poate fi dedusă din legile constitutive ale inteligenţei noastre. Şi, studiind de aproape opera lui Newton, a căutat să degajeze partea apriorică conţinută în fizică. Această parte a fizicii ar fi formată, credea Kant, din ceea ce se înţelege azi prin mecanică raţională. Dat fiind faptul că autorul teoriei cosmogonice care îi poartă numele nu consideră ştiinţă în sensul riguros al cuvîntului decît porţiunea deductivă a ştiinţelor, adică cea care e compusă din adevăruri necesare, porţiunea ce nu conţine decît legi empirice este numită ştiinţă, susţinea Kant, numai printr-o extensiune abuzivă a cuvîntului.

Hegel era convins că prudentul Kant s-a oprit la începutul drumului pe care se angajase în momentul cînd a scris *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Şi, drept urmare, îşi propuse deci să parcurgă singur tot restul drumului neparcurs de marele predecesor. Să cureţe ştiinţa

[1] Hegel, *op. cit.*, III, p. 202.

de tot ce nu e adevăr necesar! Şi a scris atunci ermetica *Logică* şi strania *Naturphilosophie* ...

Prin urmare, considerată în perspectiva care ne interesează aici, deosebirea ce o constatăm între criticul Kant şi dogmaticul Hegel nu e de natură. Este numai de măsură.

III

Să părăsim acum pentru un moment istoria gîndirii filosofice şi să deschidem istoria ştiinţelor pozitive. Ştiinţa pozitivă, în demersurile ei intime şi la reprezentanţii ei mari, este oare absolut străină de ideea — utopică, după toate probabilităţile — unei legi unice de care ar asculta toate legile parţiale, formele esenţiale ale existenţei?

Spuneam mai sus că, demontînd cu mînă de măestru pînă în ultimele lui elemente mecanismul inteligenţei active şi creatoare în speculaţia filosofică şi-n elaboraţia ştiinţifică pozitivă, Hegel i-a demascat tendinţele secrete şi permanente, tendinţe care, fără să treacă totdeauna pragul luminos al conştiinţei, se alimentează şi se îndreaptă toate către o ultimă şi eternă ţintă: spre legea supremă şi unică a tuturor lucrurilor. Marele gînditor neamţ a demonstrat, zic, această teză, cu un impresionant şi tare aparat dialectic, şi cu privire la ştiinţele pozitive. Şi şi-a formulat rezultatele atinse, cum obişnuia adesea: adică în forme cu aparenţe de paradox. Poate cu gîndul „pedagogic" să izbească nu numai inteligenţele, ci să impresioneze şi imaginaţia contemporanilor.

Dar Hegel ar putea fi suspicionat şi acuzat că rezultatele pe care le demonstrează le avea de mai înainte, ca „teză" de demonstrat! Iată însă că, în zilele noastre, pornind de pe meleaguri metodologice cu totul îndepărtate de acelea de pe care a plecat filosoful german, şi urmărind obiective nespus de străine de acelea ale lui Hegel, un lucid gînditor confirmă, cu istoria pozitivă a ştiinţelor în mînă, „teza" hegeliană despre care vorbim. Émile Meyerson, căci la el ne gîndim, n-a cunoscut în momentul cînd a scris *Identité et Réalité* capitolele unde filosoful german se ocupă cu problema ce ne interesează aici. Aducînd elogii pioase lui Hegel pentru teoria „justă şi precisă" a raţionamentului ştiinţific — „a ştiinţei", scrie Meyerson — teorie pe care au ignorat-o cu atîta perseverenţă cercetătorii secolului al XIX-lea, Émile Meyerson recunoaşte că marele dialectician i-a fost un predecesor ignorat. Aceasta, la sfîrşitul volumului al doilea al operei *De l'Explication dans les Sciences,* carte care, din punctul de vedere al problemei noastre, e perfect identică cu *Identité et Réalité.* „Autorul prezentei lucrări — scrie parcă cu regret Meyerson — nu a cunoscut nici el aceste eforturi ale lui Hegel bine decît de curînd, fiind adus, ca să zicem aşa, din întîmplare, prin citaţiile d-lui Ward *(This is an immanent and selfdetermining process of explication of the Absolute One,* Cambridge, 1911) asupra explicaţiei spiritului în istorie luate de la Hegel, să studieze mai de aproape operele filosofului"[1].

E poate inutil să spunem că metoda de lucru a lui Meyerson, metodă care a dus la rezultate ce confirmă pe cele atinse de Hegel cu o sută de ani în urmă, se găseşte la antipozii celei hegeliene. Metoda lui Meyerson este tot ce poate fi mai pozitiv, mai controlat, mai prudent. Faptele —fapte în sensul cel mai larg al cuvîntului — pe care îşi sprijină afirmaţiile autorul straşnicelor *Identité* ... şi *De l'Explication* ... sînt enorm de multe. Nenumărate. Şi culese din toate domeniile ştiinţei. Savanţi de specialitate (Antony, directorul Muzeului de ştiinţe naturale de la Paris; Lucien Poincaré, fizicianul; două nume, între multe altele, cu titlu de exemplu) au rămas rînd pe rînd, fiecare în ce priveşte propria-i specialitate, uluiţi de ştiinţa lui Émile Meyerson.

[1] *De l'Explication dans les Sciences,* t. II, Paris, 1921, p. 345.

Ne aflăm deci în fața unui spirit cu autoritate și competență. Și care iscălește opinia lui Hegel despre gîndul secret al științei pozitive cu privire la suprema țintă de cunoaștere, urmărită dar nemărturisită de eforturile triseculare ale acesteia. Țintă considerată de marii deschizători de drumuri în împărăția științelor nerealizabilă numai de fapt, și nu absurdă din punct de vedere logic. O rațiune de fapt și nu una logică face deci imposibilă deducerea integrală a existenței: sîntem debordați de toate părțile de infinitul spațial și temporal. Pentru o mai amplă documentare cu privire la cele spuse în aceste două alineate din urmă, cititorul poate recurge la vasta și convingătoarea operă meyersoniană.

În ordinea de idei care ne interesează, să reținem (după Meyerson) concepțiile a doi mari oameni de știință, concepțiile lui Laplace (1749—1827) și Sophie Germain (1776—1831). „Trebuie să considerăm — scrie Laplace în Introducerea la *Teoria analitică a probabilităților* (*Oeuvres*, t. VII, p. VI) — starea prezentă a Universului ca efectul stării sale anterioare, și drept cauză a stării ce va urma. O inteligență care, la un moment dat, ar recunoaște toate forțele de care e animată natura și situația respectivă a ființelor care o compun, dacă de altfel inteligența de care e vorba ar fi destul de vastă pentru a supune analizei aceste date, ar îmbrățișa în aceeași formulă mișcările celor mai mari corpuri din Univers și pe ale celui mai ușor atom: nimic nu ar fi nesigur pentru ea, și viitorul, ca și trecutul, ar fi prezente ochilor ei". În continuare, Laplace dă o formulă a necesității universale care repetă în substanță teoremele XXIX și XXXIII ale cărții I din *Etica* lui Spinoza[1].

Sophie Germain, după ce citează pe D'Alembert, care declarase că „Universul, pentru cine l-ar putea îmbrățișa dintr-un punct de vedere unic, nu ar fi, dacă e permis să o

[1] Spinoza, *Éthique*, ed. Flammarion, pp. 44, 48.



spunem, decît un fapt unic și un unic adevăr", continuă: „să adăugăm că, după convingerea noastră intimă, acest fapt unic trebuie să fie necesar. Și, într-adevăr, noi căutăm esența sau necesitatea fiecărui lucru, și aceste două expresii sînt echivalente, căci, cunoscînd esența, vedem că ființa căreia ea îi aparține nu poate nici să nu fie, și nici să fie altfel de cum e"[1].

Se știe că Sophie Germain a fost considerată de întemeietorul pozitivismului printre premergătorii săi. Fapt demn de reținut, căci vedem că pînă și o doctrină animată de spirit pozitivist, cum e cea a matematicienei Sophie Germain, postulează ideea formulei unice către care ar tinde și pe care ar realiza-o la o dată mai mult sau mai puțin îndepărtată — nu importă! — știința pozitivă...

•

Să remarcăm că, din perspectiva din care considerăm noi aici lucrurile, atitudinea celor doi mari savanți ai secolului al XIX-lea nu diferă de loc de atitudinea lui Descartes. Sophie Germain și Laplace concep, întocmai ca Descartes, seria deductivă ca absolut continuă și sprijinindu-se pe un „fapt" inițial el însuși necesar.

Știm însă că Descartes a avut o concepție mecanicistă despre lume, sistemul lui poate fi chiar considerat ca forma cea mai perfectă pe care a îmbrăcat-o pînă azi o teorie mecanică a Universului. Dar speranța nutrită de atîția oameni de știință în posibilitatea de a construi într-o bună zi o imagine mecanicistă completă a Universului, speranță utilă și

[1] Laplace, *Oeuvres*, t. VII, p. VI; Sophie Germain, *Considérations générales sur l'état des sciences et des lettres*, Paris, 1833, p. 27; texte citate la E. Meyerson, *op. cit.*, t. I, pp. 81—82, t. II, pp. 403—404.

fecundă, şi zic, atît de răspîndită, nu este decît o altă formă a credinţei în posibilitatea stabilirii unui lanţ deductiv continuu şi unic al tuturor formelor esenţiale de existenţă. Este adevărat că omul de ştiinţă mecanicist al zilelor noastre nu mai crede, cum credea Descartes, c-ar fi în stare să degajeze, într-o viaţă de om, acest lanţ deductiv unic. Dar nu e mai puţin adevărat că nădăjduieşte că opera de sinteză va fi posibilă odată: ştiinţa se apropie relativ încet de acel moment de sărbătoare, dată fiind imensitatea drumului de parcurs, dar se apropie . . .!

Iată nădejdea nemăsurată care stă pînă şi la fundamentul ştiinţei noastre mecaniciste!

•

Constatăm deci că, în ce priveşte ordinea de idei dezvoltată de noi aici, diferenţa între filosofie şi ştiinţă — considerate ambele sub aspectul lor cel mai permanent şi mai general, nu ne gîndim, prin urmare, să înglobăm aici anumite forme ale empirismului — diferenţa între filosofie şi ştiinţă, zic, nu este decît de grad, şi se exteriorizează în diferenţa de metodă, de ritm în avansare aş zice. Ştiinţa, mai sceptică şi mai înţeleaptă, dă dovadă de mai multă răbdare. Acumulează experimentare multă şi crede necesare migăloase şi nenumărate cercetări de amănunt pentru a putea ajunge apoi să stabilească cîndva — mergînd pe drumuri perfect şi universal controlabile — o vastă sinteză a experienţei şi o totalizare a ei sub porunca de fier a legii unice. Filosofia, mai temerară şi mai grăbită, trece, sau cel puţin a trecut, repede la sinteză; de cele mai adeseori prin prea cuprinzătoare şi instantanee intuiţii. (Intuiţii prezentate apoi drept rezultate ale unor investigaţii întinse şi ale unui efort de analiză ingenios şi meticulos . . .).

De aci, uneori anticipaţiile ei fericite ale unor fapte şi legi pe care prudenta ştiinţă vine în urmă să le confirme; dar tot de aci şi aberaţiile şi poticnirile ei, pe care fiecare sistem ce se succede în timp încearcă să le repare.



## IV

Idealul despre care am vorbit implică o idee, mai precis: un postulat, o *pre*-supunere, o credinţă tot atît de constantă şi activă în cursul evoluţiei istorice a cunoaşterii, tot atît de adînc înrădăcinată în fundamentul tuturor eforturilor de cunoaştere pe care le face speţa noastră de cîteva mii de ani încoace. In formele ei mai nuanţate, mai încărcate de rezerve, această *pre*-supunere, această credinţă este, cum vom vedea, chiar mai adînc aşezată în profunzimile spiritului nostru decît idealul ce se hrăneşte, în ultimă analiză, din ea; este, aş zice, sădită în substratul biologic al fiinţei noastre.

Care e acest postulat, această credinţă infinit de optimistă, de un optimism extrem, asemenea idealului care purcede din ea? Este postulatul, e credinţa că realitatea, lumea, universul sau cum vreţi să-i ziceţi, este raţională, inteligibilă în *toată* esenţa ei. Omul, din momentul în care a început să raţioneze, din momentul în care, plin de încredere în forţele inteligenţei sale şi încărcat de mari şi biologic sănătoase speranţe, a pus întîia întrebare rezonabilă lumii ce-l înconjura şi propriilor lui stări sufleteşti, din momentul acela, zic, şi pînă cînd se apleacă cu răbdare deasupra microscopului, sau plăsmuieşte o utilă experienţă de laborator, ori leagă între ele liniile unei teorii, a avut credinţa profundă că lumea este integral inteligibilă, raţională şi deci total explicabilă. Credinţă atît de adîncă încît, ieşită, în ultimă analiză, din împărăţia obscură a instinctului vital, pare să-i placă şi azi să zăbovească mai mult acolo, la adăpost şi mai eficace păzită contra acidelor „dizolvante" ale spiritului critic.

Instinctiv, omul a crezut că există acord fundamental și total între realitatea exterioară și propria lui gîndire. Și, s-o spunem de la început, omul de știință, cu toată teoria comistă despre știință, teorie destul de răspîndită printre unii savanți moderni, a crezut mai tare și mai des decît filosofii. Realitatea, cunoscută și încă necunoscută este, în *toată* esența ei, rațională, iată formulat într-o afirmație și mare și scurtă postulatul cel mai intim și mai tenace de la care a plecat și pleacă orice investigație omenească a naturii. Pe care s-a sprijinit tacit, dar cu hotărîre, efortul de cunoaștere al majorității filosofilor și al aproape tuturor oamenilor creatori în știința pozitivă.

Evident, această afirmație, considerată cu atenție și spirit critic, nu poate fi decît un postulat; al științei ca și al filosofiei. Ca atare, el nu e susceptibil de probe riguroase care i-ar demonstra necesitatea. Nu e mirare deci, că, cu tot aparatul dialectic puternic pe care îl punea în mișcare cu incomparabilă măiestrie, Hegel însuși nu a fost în stare să demonstreze evidența acestui postulat. Marele gînditor german ne vorbește mereu de credința de pretutindeni și de totdeauna a genului omenesc în acordul fundamental despre care e vorba.

E ceea ce credeau cei vechi cînd amfirmau că νοῦς guvernează lumea, ne spune Hegel; sau ceea ce afirmăm noi implicit cînd zicem că există rațiune în lume. Rostul de a fi al inteligenței, proclamă el altădată, este cunoașterea realității obiective, cunoașterea adevărului; credință veche a umanității! Această credință a condus spiritul filosofiei antice și moderne în toate demersurile lui. Motiv suficient pentru ca Hegel să o considere superioară filosofiei critice!

A face distincție între gîndire — instrument al cunoașterii — și adevărul obiectiv pe care aceasta e chemată să ni-l descopere, a examina cu pretenții critice instrumentul ca atare, pentru a vedea dacă e în stare să ne furnizeze cunoaștere adevărată etc., e închipuire vană și arbitrară (*unnütze und willkürliche Vorstellung*), după convingerea autorului *Fenomenologiei*. Inutilitatea acestui examen devine manifestă prin excelentul fapt că știința există, exclamă marele dialectician.

Dar, cum vedem, argumentele lui Hegel sînt argumente de fapt, argumente și adevăruri istorice, ca să zicem așa, și nicidecum adevăruri necesare. Și, autorul *Științei logicii* nu mărește, desigur, decît numărul acestui fel de argumente cînd botează cu numele de „execrabil sacrilegiu" ceea ce numește el „desperarea modernă" a spiritelor în puterea inteligenței de a cunoaște adevărul obiectiv. Acesta e un spirit cu totul străin filosofiei adevărate, susține Hegel. După el, deosebirea care se face între gîndire ca atare și obiectul acesteia este ceva modern, introdus de filosofia critică în filosofia occidentală contra convingerii lumii întregi. Pentru aceasta acordul între obiect și gîndire era ceva ce se înțelegea de la sine. „Să vrei să examinezi cunoașterea, pentru a vedea dacă e sau nu în stare să-și îndeplinească rostul — care e acela de a descoperi realitatea obiectivă — înseamnă să vrei să cunoști înainte de a cunoaște". Lucru tot atît de absurd ca și dorința pe care ai avea-o să înveți să înoți înainte de a sări în apă. Distincția între obiect și gîndire este semn de decadență. Credința naturală și foarte tare a umanității este că opoziția de care e vorba nu este adevărată. Convingerea că cunoașterea ar fi fatal subiectivă, că noi nu am putea ieși nicidecum din această stare de subiectivitate este semn de boală, proclamă cu emfază autorul *Logicii* speculative. Mai mult, Hegel este convins că filosofia critică poate servi argumente justificative oricărei doctrine a ignoranței![1]

[1] Cf. Hegel, *op. cit.*, VI, pp. 44, 43, 16, 62, 82, 87; VII², 290; XIV, 250; II, 59—66.

Am invocat, şi-n ordinea de idei pe care o dezvoltăm în acest moment, mărturia lui Hegel, pentru excelentul motiv că şi aici atitudinea francă a filosofului german se ridică la înălţimea unei valori simbolice. Şi aici Hegel a găsit formula viguroasă şi lipsită de orice echivoc posibil a convingerii intime de la care au pornit în speculaţiile lor toţi marii constructori de sisteme, de *Weltanschauung*-uri şi, cu puţine excepţii, majoritatea cercetătorilor în domeniul ştiinţelor pozitive.

Cît priveşte pe cei dintîi, este evident că nu cauţi o viaţă întreagă, cu eforturi intelectuale uneori aproape supraomeneşti, să închizi Universul într-o formulă, de unde să-l scoţi apoi iarăşi înşirîndu-i formele esenţiale de existenţă într-o cascadă de legi care coboară cu continuitate perfectă una din alta, cînd nu ai convingerea intimă şi tare că existenţa este raţională în *toată* esenţa ei ascunsă. Nu te angajezi cu pasiune — căci efortul de cunoaştere în cazurile de care e vorba presupune pasiune — într-o întreprindere pe care o crezi din capul locului absurdă. Cu alte cuvinte, nu cauţi formule raţionale, adică exprimabile în formă logică, pentru un conţinut pe care nu îl crezi în toată esenţa sa raţional.

Căci ce înţelegem propriu-zis prin afirmaţia că, în *toată* esenţa ei, existenţa e raţională, sau, dacă preferaţi, ce înţelegem cînd spunem, ceva mai măsurat: „raţionalitatea naturii"? Înţelegem — spus cu vigoare — că lucrurile se comportă între ele întocmai cum se comportă între ele propriile noastre idei logice; că natura (realitatea), *în formele de existenţă esenţiale ale ei*, manifestă raporturi care sînt de aceeaşi esenţă ca şi raporturile ce le putem constata între ideile noastre logice, între elementele componente ale raţiunii noastre.

Ce constatăm însă cînd supunem unui examen meticulos raporturile în care se găsesc conceptele noastre, ideile noastre logice? Constatăm că ele sînt în legătură de necesitate, de implicaţie, de contenenţă. În fond, cuvîntul „logic" aceasta vrea să spună: înlănţuire necesară de concepte. Dus examenul la extrem, putem constata că conceptele noastre logice formează lanţ, reţea, ţesătură, sistem. Ele nu sînt, prin urmare, izolate, nu sînt aşezate pur şi simplu unul lîngă celălalt, nu sînt „străine" unul de altul. Lumea ideilor noastre logice sau, repet, lumea raţională, nu poate fi deci asemănată cu o grămadă de pietre sau de nisip, ci cu-n corp organic unde oricare parte-membru e înţeleasă şi există numai întrucît are legătură cu toate celelalte, există şi e înţeleasă în funcţie de celelalte.

Iată structura fundamentală a lumii ideilor noastre logice! Omul, cînd a căutat să explice lumea care e în afară de el, postulînd-o *integral* raţională, şi, în măsură şi mai mare, cînd a formulat pe faţă sau numai în taină idealul de cunoaştere de care am vorbit, a atribuit implicit acestei lumi în afară de el structura pe care o are lumea inteligibilă a ideilor. A crezut, cu luciditate sau numai instinctiv, că realitatea este, asemenea propriilor sale idei, sistem. A crezut că fenomenele lumii exterioare pot fi deduse unele din altele, întocmai ca ideile logice; că poate stabili lanţuri deductive pe care le va lega — mai curînd sau mai tîrziu, nu importă! — într-un lanţ unic.

Marii autori de sisteme şi-au închipuit că lanţul deductiv se poate stabili la repezeală: şi au construit sistemele care le poartă numele. Plecînd de la postulatul implicit că realitatea e sistem, au închis sistem în sistem. Şi să notăm că, din punctul de vedere al problemei ce ne preocupă aici, fenomenul de bază de la care pleacă speculaţia acestor făuritori de sisteme importă puţin. Din moment ce ai credinţa fermă că realitatea e sistem, că formele ei de existenţă se implică reciproc, poţi să reconstruieşti cu gîndirea şi pe planul ei sistemul, indiferent de la care verigă a lanţului porneşti ... Astfel că, în perspectiva din care considerăm aici lucrurile, dife-

renţa notabilă pe care o arată conţinutul explicărilor pe care le dau aceste sisteme, diferenţă ce le separă uneori atît de mult unul de altul, poate fi neglijată. Ceea ce importă este atitudinea lor fundamentală şi spiritul ce se degajează din această atitudine: decît, acestea le sînt comune.

Iată de ce putem vorbi despre ele fără să fixăm nume.

## V

Cît priveşte pe oamenii de ştiinţă, aceştia, în contact extensiv mai mare cu inextricabila realitate, au înţeles că lanţul deductiv unic nu poate fi decît, eventual, opera viitorului, a îndepărtatului viitor. Şi s-au mulţumit cu deducţii parţiale. Căci şi oamenii de ştiinţă, în majoritatea lor covîrşitoare — excepţie au făcut numai cei (puţini!) ce s-au lăsat influenţaţi de concepţia comtistă a ştiinţei[1] —, au plecat în cercetările lor de la credinţa, implicită cele mai de multe ori, că realitatea e în *toată* esenţa ei raţională. Că raţionalizarea ei integrală, sau cel puţin raţionalizarea formelor ei esenţiale, este chestie de timp. Iar, în aşteptare, porţiunile de raţionalitate delimitate pînă acum le-au închis în corpurile de noţiuni ştiinţifice şi formule logice care sînt raporturile de cauzalitate conţinute în cadrele diverse ce poartă numele de ştiinţe pozitive.

Am pomenit adineaori de influenţa pe care a avut-o asupra unor oameni de ştiinţă moderni concepţia pozitivistă a ştiinţei, elaborată de Comte. Această concepţie este anticipată, întreagă, în teoria lui David Hume asupra cauzalităţii şi a ideii de substanţă. Dar Hume nu a influenţat concepţiile pe care şi le fac oamenii de ştiinţă despre fundamentul şi limitele ştiinţei lor (cînd şi le fac) pentru motivul

[1] De exemplu, Helmholz, Hannequin, Ostwald, Mach.



simplu şi trist că nu a fost citit. Cursul de *Filosofie pozitivă* a fost însă citit.

După Hume, şi deopotrivă cu el, Comte crede că tot ce putem constata în cercetările noastre ştiinţifice, cînd rămînem în limita strictă a experienţei, sînt raporturi constante de coexistenţă şi de succesiune între fenomene. Atît, şi nimic mai mult. Experienţa nu ne arată nici o „legătură" care ar rataşa fenomenele între ele. Prin urmare, ştiinţa cu adevărat pozitivă nu va asimila niciodată raporturile de succesiune şi coexistenţă, singurele pe care le poate constata între fenomenele lumii exterioare, cu raporturile de implicaţie necesară pe care le constatăm între conceptele noastre logice.

Rezultă cu evidenţă din această expunere scurtă a concepţiei comtiste despre ştiinţă şi cunoaştere în general, că ea implică postulatul c-ar putea exista eterogenitate esenţială între lumea ideilor, între ceea ce numim lumea inteligibilului, şi lumea exterioară a lucrurilor. Nimic nu ne îndreptăţeşte, în acest caz, să vorbim de „raţionalitatea" nici măcar parţială a existenţei. Nu putem şti dacă relaţiile de succesiune invariabilă şi de coexistenţă invariabilă, pe care le constatăm prin experienţă, ascund în dosul lor dependenţe de natură logică. Teoria pozitivistă a ştiinţei respinge deci, ca gratuit şi nemotivat, postulatul fundamental despre care am vorbit în § IV.

Savantul istoric al ştiinţelor de care am amintit la începutul § III al prezentului capitol a demonstrat cu o abundenţă de argumente — declaraţii scoase din operele oamenilor de ştiinţă — care nu lasă, mi se pare, nimic de dorit, că majoritatea — marea majoritate — a oamenilor de ştiinţă continuă să facă ştiinţă, fără să se lase tulburaţi de concepţiile comtiste în credinţa lor că descoperirile ce le fac conţin adevăruri obiective. Influenţă pozitivistă asupra cîtorva savanţi a existat, desigur. Dar chiar între aceştia unii sînt comtişti numai cînd fac teoria ştiinţei. În practică, vreau să

zic: în cursul cercetărilor, uită teoria, lăsîndu-se conduşi de un optimism epistemologic destul de viguros. Optimism care se manifestă în convingerea interioară că legile pe care le descoperă ei sînt aievea înseşi legile lucrurilor, legi cu existenţă obiectivă, independentă de noi.

Rezultă însă din toate dezvoltările ce preced că o astfel de convingere implică în fundamentul ei postulatul raţionalităţii integrale a lumii exterioare.

Cu toate acestea, nu e mai puţin adevărat că teoriile lui Comte au reuşit să creeze o anumită atmosferă spirituală în lumea oamenilor de ştiinţă. Această atmosferă spirituală se cristalizează în credinţa, tot mai răspîndită între savanţi, că teoriile ştiinţifice, oricare ar fi ele, nu pot avea decît un caracter fatal provizoriu.

Fatal, nu întîmplător, efemer! Căci „întocmai cum opera lui Francis Bacon adusese ştiinţei un serviciu imens ca antidot contra deducţiei peripatetice, opera lui Auguste Comte a fost, la rîndul ei, foarte utilă, contrabalansînd excesiva tendinţă de a reduce totul la matematică şi mecanică — şi mai ales de a considera această reducere ca perfect realizată, sau cel puţin uşor de realizat — tendinţă care a fost, desigur, timp îndelungat caracteristica ştiinţelor fizice. Proclamînd suveranitatea experienţei, eliminînd deducţia sau acordîndu-i un rol cu totul subordonat, teoria empiristă sau pozitivistă a depreciat-o oarecum în ochii unor oameni de ştiinţă şi, prin aceasta, a preparat spiritul acestora să-şi dea mai bine seama de natura veritabilă a raţionamentului teoretic al ştiinţei. Pe de altă parte, abia mai e nevoie s-o repetăm, această concepţie epistemologică, oricare i-ar fi fost prestigiul, s-a dovedit complet neputincioasă să modifice natura intimă a raţionamentului ştiinţific"[1].

[1] E. Meyerson, *op. cit.*, t. II, p. 162.



## VI

Optimista inteligenţă omenească, plecînd în investigaţiile ce a întreprins de la postulatul de care a fost vorba în §§ IV şi V, şi îndreptîndu-şi aspiraţiile cele mai profunde către realizarea idealului suprem pe care l-am descris în §§ I—III, a făcut uz, în chip natural şi ascultînd de un instinct sănătos, în toate demersurile şi explicaţiile ei, de mijloace diverse, dar care au ascultat toate de imperativul: raporturile de coexistenţă şi succesiune constantă între fenomene, raporturi pe care le constatăm prin experienţă şi inducţie, sînt semnul exterior al unei legături interioare de dependenţă între fenomenele de care e vorba. Datoria cercetătorului — a omului de ştiinţă ca şi a filosofului — este deci să arate că această dependenţă este de natură logică, este necesară. Imperativ care se găseşte, cum vedem, la antipozii canonului de „bună purtare" prescris ştiinţei de întemeietorul pozitivismului . . .

Ascultînd instinctiv sau principiar — nu importă! — şi ascultînd cu sfinţenie de acest imperativ, ce va face inteligenţa doritoare de cunoaştere universal valabilă? Va considera raporturile invariabile pe care le constată între fenomene drept relaţii de cauzalitate. Le va reduce apoi pe acestea din urmă — care sînt raporturi de schimbare în timp — la relaţii de dependenţă logică, care sînt supratemporale, sau poate mai exact, atemporale. Sarcina ei va fi totdeauna să ne arate că, dat fiind ansamblul antecedentelor, efectul (fenomenul care a urmat) putea fi dedus apriori, era o consecinţă logică.

Prin urmare, cunoaşterea care vrea să stabilească legături şi adevăruri cu pretenţii de obiectivitate în sensul riguros al cuvîntului asimilează relaţia cauzală cu cea de necesitate logică, identificînd fenomenul numit cauză cu fenomenul numit efect. În teză generală — istoria filosofiei şi a ştiinţe-

lor e dovadă — mintea omenească s-a declarat perfect satisfăcută ori de cîte ori a reuşit să facă asimilarea şi identificarea de care vorbim. O explicaţie de tipul acesta se bucură — adevăr de fapt, dacă nu şi de drept — în faţa instinctului nostru de cunoaştere de prestigiu deosebit. Poate că, în acest caz, instinctul de cunoaştere se identifică cu cel de conservare; deoarece această identificare conferă — teoretic — certitudine absolută prevederii.

Cu alte cuvinte spuse cele de mai sus, în ochii inteligenţei care a construit seria marilor sisteme filosofice şi edificiul impunător al ştiinţei moderne, relaţie cauzală înseamnă că, un fapt fiind dat, un alt fapt devine necesar, căci există legătură reală între datele numite cauză şi efect. Acesta din urmă este implicit conţinut în cea dintîi, nu face decît să ne-o reveleze pe aceasta, care îl implică. În ultimă şi consecventă analiză, cele două fenomene nu sînt decît unul şi acelaşi lucru prezentat sub forme diferite.

Este evident că dacă raportul dintre cele două (sau mai multe) fenomene numite cauză şi efect este conceput astfel încît „cauza" închide în sînul ei „efectul", stabilim *ipso facto* caracterul de necesitate al legăturii lor: oriunde va fi prezent fenomenul cauză (A), va fi şi fenomenul efect (B); pentru că B este o parte din A însuşi şi deci A nu se poate separa de sine însuşi; nu mai există loc între A şi B pentru un alt fapt care să vină să le separe, dat fiind că A şi B sînt unul şi acelaşi lucru sub două aspecte. Relaţia de cauzalitate este deci raport analitic, necesar, de identitate între fapte date, este o legătură logică între antecedente şi consecinţe! Este, în ultimă analiză, o ecuaţie.

Sub acest raport, am putea deci spune că toate explicaţiile ştiinţifice sînt serii de ecuaţii. Şi toate cunoştinţele noastre ar putea fi enunţate după schema gramaticală următoare: fenomenul X nu este decît fenomenul Y în cutare sau cutare ipostază.



Considerată la lumina unui examen atent, cunoaşterea noastră pare deci a implica, în toate demersurile ei, concepţia că singura cale ce ne e deschisă pentru a face inteligibilă modificarea realităţii în timp, adică schimbarea, producţia unui fapt nou, este aceea de a demonstra identitatea fenomenului antecedent şi a fenomenului consecvent. Cale ce implică credinţa că inteligenţa nu realizează cunoaştere veritabilă, cunoaştere necesară, decît în momentul cînd a reuşit să demonstreze că ceea ce este, a fost, că ceea ce va fi, există de pe acum virtual în ceea ce este...

## VII

Fapt esenţial şi de reţinut: explicarea raţională a lucrurilor astfel înţeleasă — pe orice poziţie a ei am considera-o — elimină factorul timp, ideea şi realitatea de timp. În concepţia dspre care e vorba, timpul nu este ceva cu adevărat real. E cadrul gol în care se petrec schimbările (aparente, bineînţeles!), dar care prin el însuşi nu aduce nimic nou în procesul de schimbare al realităţii. Această schimbare de altfel, nu e, repet, nici ea reală în sensul plin al cuvîntului, cauzele şi efectele fiind unul şi acelaşi lucru văzut sub aspecte diferite.

Căci a spune că efectul este identic cu cauza, că fenomenul B nu e decît fenomenul A în altă formă, nu înseamnă, în ultimă analiză, a nega schimbarea reală care a avut loc, afirmînd că ceea ce este acum nu e în esenţă decît ceea ce a fost? Sau că ceea ce va fi nu e decît ceea ce este acum?

Această din urmă afirmaţie o facem ori de cîte ori vrem să deducem un efect (care nu va avea loc decît ulterior) dintr-o cauză prezentă. Cu alte cuvinte, ori de cîte ori vrem să anticipăm viitorul. Şi oare prestigiul practic al ştiinţei nu vine tocmai din această posibilitate de deducere, din această

putinţă de prevedere? Prevedere ce vrea să zică, logic vorbind, că „mîine" este făcut din „azi", este identic cu „azi"?

Dar prevederea nu e absolut sigură decît în ipoteza că există identitate reală între fenomenul cauză şi fenomenul efect. Instinctul nostru de conservare ne împinge cu forţă să afirmăm această identitate. Concepţia de care vorbim, împreună cu tot cortegiul ei de postulate examinate mai sus, îşi întinde, cum vedem, rădăcini adînci în substratul biologic al facultăţii noastre de cunoaştere. Nu e deci mirare că spiritul omenesc se agaţă cu mînă atît de tare de ea, şi că în tendinţele lui profunde, respinge orice concepţie care ar implica postulate mai puţin justificabile în faţa instanţei supreme a instinctului vital.

Şi, cu toate acestea, trebuie să recunoaştem că filosofia şi ştiinţa care au recurs la explicaţii prin cauze eficiente ce implică raţionamentul bizar pe care tocmai l-am analizat, neagă, în definitiv — în formă implicită, o repetăm — evoluţia reală, evoluţia creatoare în sensul plin al cuvîntului. Adică, creatoare de ce nu a mai fost. Negaţie care implică la rîndul ei că realitatea, că lumea e dată o dată pentru totdeauna. Mişcare, schimbare, evoluţie reală nu există în sensul adevărat şi plin al termenilor. Există fenomene de transformare, adică cum ne arată şi înţelesul etimologic al cuvîntului, schimbări de formă, nu de conţinut.

Cu alte cuvinte, în lege generală, cugetarea omenească a rezolvat problema capitală care o preocupă şi care, poate, i-a dat naştere, vreau să zic problema schimbării, zicînd: „nu există schimbare!" Propoziţie închisă în fundamentul celei mai fecunde ipoteze de investigaţie a timpurilor moderne şi a tuturor timpurilor: în postulatul determinismului universal şi absolut.

Dacă aplicăm acum substanţa dezvoltărilor de mai sus la cauza pe care o presupunem ultimă, la „legea supremă şi unică" şi la „efectul" ei care este Universul întreg, Universul cu toată bogăţia lui de forme şi de culori, putem formula propoziţia următoare: efectul (Universul) fiind închis în cauza lui ultimă (legea supremă), schimbările ce au loc în Univers, de la începutul vremurilor, nu fac decît să desfacă (să dezvelească) la lumina zilei ceea ce era conţinut din vecii vecilor în cauza lui ultimă. Căci nu există procese de creaţie propriu-zisă, numai procese de dezvelire a ceea ce fu dat dintru început.

Concluzie:

Împinse pe poziţiile logice extreme ale lor, filosofia şi ştiinţa care recurg la explicaţii cauzale mecanice n-ar trebui să refuze să iscălească impresionanta şi strania judecată: lumea nu are istorie, căci nu există istorie...

CAPITOLUL II

# MITUL RAŢIONALITĂŢII INTEGRALE

Am încheiat capitolul precedent lăsînd să se întrevadă consecinţele logice extreme închise în postulatul că lumea, în esenţa ei ultimă şi *totală*, ar fi raţională şi deci inteligibilă.

Înainte de a examina în ce măsură rezistă experienţei strict definite această credinţă a omului creator de ştiinţă pozitivă şi de filosofie, să căutăm să arătăm că postulatul raţionalităţii integrale a naturii şi înclinaţiile de gîndire în care el se concretizează este însoţit, în străfundul conştiinţei noastre, de un întreg cortegiu de afirmaţii de ordin practic (moral). Mai mult: în ultimă analiză, el nu e decît o prelungire pe plan pur intelectual a acestor convingeri de esenţă practică.

Căci, în rădăcina ei cea mai ascunsă, nici o cunoaştere nu e inteligenţă pură. Percepţia cea mai simplă conţine deja elemente finaliste de interpretare valorificatoare: datele prime ale spiritului nostru sînt impulsiile, nu ideile pure. Acestea apar tîrziu de tot, cînd viaţa spirituală a atins, prin unele personalităţi, destul de rare, de altfel, o foarte înaltă treaptă de evoluţie. Dar, chiar şi-n cazurile acestea, în care speţa noastră reuşeşte să-şi afirme splendida ei libertate interioară, nu poate fi vorba de idei pure în sensul *absolut* al cuvîntului, idei oglindind pur spectacular realitatea. Din cauza originii ei, îndepărtată dar persistentă, origine biologică, cunoaşterea cu aparenţele cele mai curat spectaculare nu reuşeşte să devină imagine absolut dezinteresată a existenţei.

La o parte însemnată din reprezentanţii ei mari, gîndirea filosofică şi ştiinţifică a tins şi va continua să tindă a deveni o astfel de oglindă a Universului. Pentru progresul cunoaşterii este, desigur, necesar ca aceasta să caute să devină pur spectaculară (vezi şi *mai jos, cap. III, § II*). Căci, ca-n toate domeniile de creaţie omenească, idealul, ca să fie foarte eficace, trebuie situat în imposibil.

Dacă e însă adevărat că, pînă azi, cunoaşterea dezinteresată în sensul absolut al termenului a rămas un ideal, şi că fundamentul prim al celei mai abstracte viziuni despre lume e clădit din secrete elemente finaliste, orice cunoaştere (filosofie ori ştiinţă pozitivă) examinată cu atenţie, se va dezveli ca fiind, într-un anumit sens, animistă: imaginea despre lume, prezentată drept creaţie a inteligenţei absolut dezinteresate, se va dovedi a fi construită şi din transpunerea în lumea exterioară a dorinţelor noastre secrete. Mai ales din transpunerea *acestora*. Omul speră să obţină pe o astfel de cale realizarea nădejdilor lui multiseculare . . .

Departe de noi gîndul de a combate această stare de fapt. Pe care o credem, de altfel, inevitabilă. Ceea ce vrem însă este ca, luînd cunoştinţă de ea, să căutăm să nu pierdem nici un moment din vedere că voinţa de a fi integral raţională nu e a existenţei însăşi, ci a gînditorului; om de ştiinţă sau filosof.

Spuneam mai sus că ideea raţionalităţii esenţiale şi *totale* a existenţei îşi are rădăcina într-o atitudine de ordin emoţional, practic. Discrete aproape totdeauna, dar totdeauna ferme, afirmaţiile valorificatoare ce însoţesc în străfundul spiritului nostru postulatul raţionalităţii integrale a realităţii pornesc toate şi dintr-o atitudine afectivă, axiologică a noastră în faţa existenţei. Atitudine care ne face să-i atribuim acesteia un sens şi, implicit, un rost vieţii noastre.

Vom insista mai mult asupra acestei probleme în capitolele III şi IV ale lucrării de faţă.

În ce priveşte coloratura afirmaţiilor despre care e vorba, o caracterizăm, credem, spunînd de pe acum că sînt nemăr-

ginit de optimiste şi de reconfortante. Cauze ascunse şi permanent în acţiune ale concepţiei analizate în capitolul precedent, puteau ele să fie de altă coloratură sentimentală decît efectul ce l-au produs? Efect care, la rîndul lui — să nu uităm! — acţionează apoi asupra cauzelor creatoare, întărindu-le.

E acesta un proces de corelaţie ce are loc pretutindeni în împărăţia spiritului.

## I

Să reluăm deci, pe planul care ne interesează în acest moment, afirmaţia fundamentală de la care a pornit investigaţia omenească a Universului şi să vedem care-i este semnificaţia practică? Căror nevoi sufleteşti, integrale şi nu numai intelectuale, dă satisfacţie completă, sau aproape, afirmaţia că Universul, în formele de existenţă esenţiale ale lui, este de natură raţională? Ce semnificaţie morală poate avea credinţa atît de sănătoasă şi de înrădăcinată că există acord fundamental şi total între realitatea exterioară şi propria noastră gîndire?

Răspunsurile pot fi condensate economic în frazele:

Lumea nu e absurdă, adică Lumea are un scop ultim către care tinde. Existenţa are un sens.

Din această afirmaţie decurg altele, cu necesitate. Tot atît de încurajatoare ca şi ea.

Este evident că, dacă Universul, în substanţa lui integrală, este raţional, la desfăşurarea lui în timp şi spaţiu prezidează norme de care ascultă spiritul. Dar, nimic mai caracteristic pentru acesta — experienţa cea mai directă, mai imediată şi mai stăruitoare ne-o arată — ca acţiunile pe care el le întreprinde în vederea unui scop. Neastîmpărata frămîntare a Lumii, joc echivalent la întîia vedere cu agitaţie stearpă şi absurdă, trebuie să-şi aibă un rost. Lumea, fiind în esenţa ei intimă şi totală raţională, trebuie să asculte de legea fundamentală a spiritului: să tindă către un scop.



Iată idei importante care nu par a putea fi împăcate cu spiritul general ce se degajează din gîndirea care ascultă de postulatul determinismului universal ca de o supremă poruncă de cercetare şi cunoaştere. Nu e însă mai puţin adevărat că, examinat cu atenţie, fără prejudecăţi — fie ele chiar „ştiinţifice" — şi fără frică de rezultatele eventual deconcertante la care am ajunge, gîndul exprimat în afirmaţia: „Lumea este inteligibilă", nu exclude, ca pe nişte vechituri fără valoare, nici afirmaţiile: „Lumea are un rost, un sens. Lumea tinde către un scop ultim. Tot ce există şi ce se întîmplă trebuie să aibă un sens, un rost de a fi".

Toate aceste propoziţii exprimă gînduri pe care, în momente de răgaz şi de atentă introspecţie critică, şi le-ar putea surprinde zăbovind în străfundul clarobscur al conştiinţei sale chiar şi omul de ştiinţă cel mai prudent şi mai „pozitiv": pînă şi acela care, din experienţă proprie sau din experienţa patruseculară a investigaţiei ştiinţifice moderne, ştie că cunoaşterea naturii, în orice domeniu, n-a realizat progrese autentice decît făcînd hotărît şi consecvent abstracţie de la noţiunea de ... scop.

În momentele de răgaz şi atenţie de care amintim, savantul, oprind cu simţ critic fîşia de lumină a inteligenţei sale timp mai îndelungat deasupra propriilor ei planuri înclinate, ar găsi, cu nedumerire poate, că judecata: „Existenţa e raţională" se mişcă simultan, şi pe un plan paralel, cu judecata: „Lumea are un sens". Ar descoperi că cea dintîi, postulată de ştiinţa lui pozitivă la fiecare pas al ei (în chip explicit, sau numai tacit), nu numai că nu exclude judecata apreciativă: „Lumea are un sens", dar o implică cu necesitate. Şi mai afirmativ: ar găsi că cele două judecăţi sînt expresii, deosebite ca formă dar echivalente ca fond, ale unei singure şi emotive atitudini a omului în faţa Universului. Una

din ele, cea apreciativă, rămînînd franc pe plan emoţional; cealaltă, avîndu-şi fundamentul adînc şi solid pe plan sentimental, îşi întinde ramificaţiile fără număr în aerul subţire al inteligenţei care vrea să fie pură.

Dar legătura aceasta intimă pe care ne place s-o stabilim aici între „Lumea este raţională în esenţa ei" şi „Lumea are un scop către care tinde" ne va apărea sub lumină mai mare, considerată şi din alte perspective spirituale.

## II

Orice inteligenţă care acceptă ca adevărată credinţa că structura realităţii este, în esenţa ei *totală*, de natură raţională, gîndind riguros şi consecvent s-ar vedea silită să accepte ca singură adevărată o anumită ierarhie de valori. Ierarhie avînd în fruntea ei spiritul şi valorile create de el, în sensul strict al cuvîntului. Subordonînd acestor valori pe cele riguros biologice, şi acestora întregul domeniu al anorganicului.

Căci ar trebui să fie evident că nu poţi afirma, pe plan intelectual, că esenţa veritabilă şi totală a existenţei este inteligibilă — afirmaţie explicită sau tacită de la care a plecat şi pleacă, cum am văzut, efortul de cunoaştere al majorităţii filosofilor şi al aproape tuturor oamenilor de ştiinţă — fără să nu declari implicit, pe plan moral, spiritul drept valoare şi realitate supremă.

Postulatul raţionalist, gîndit cu consecvenţă pînă la capăt, asigură drept la existenţă, la eternă şi supremă existenţă, valorilor spirituale: ceea ce concepem ca inteligibil, raţional, rezonabil, neabsurd, trebuie să-şi găsească justificare suficientă în însuşi fondul structural al Universului. Astfel, scopurile omeneşti inteligibile, idealurile morale şi sociale care tind să asigure mai multă dreptate în lume, creînd, prin aceasta chiar, mai bogate posibilităţi de manifestare valorilor spirituale, apar ca fiind altoite pe însuşi trunchiul robust şi nepieritor al Lumii. Realizarea lor e, prin urmare, pe



deplin asigurată — nu importă data — de legile inexorabile ale firii.

Considerată dintr-o astfel de perspectivă, cultura este fundamentată în legile naturii. Este o prelungire naturală a acesteia. Şi, ca atare, este necesară. Adică a trebuit să fie creată în anumite momente ale vremii infinite şi în anumite porţiuni ale spaţiului nemărginit. .

La lumina concepţiei a cărei piesă teoretică fundamentală este postulatul determinismului universal, civilizaţia ne apare ca o continuare, o îmbogăţire şi o aprofundare a biologicului.

Cele trei mari forme de existenţă pe care le cunoaştem, adică anorganicul, biologicul şi spiritualul, se fixează în chip logic pe o scară ascendentă de valori: tocmai în ordinea în care le-am aşezat în prezenta propoziţie. Lumea spiritului se ridică drept suprastructură naturală pe infrastructura ce o formează anorganicul şi biologicul. Acestea îi sînt subordonate, servindu-i de suport şi stimulent.

Există astfel armonie fundamentală între tendinţele profunde manifestate de acum-menţionata infrastructură şi aspiraţiile eterne ale spiritului concretizate în civilizaţia omenească. (Această propoziţie corespunde, pe plan practic-moral, propoziţiei enunţate, pe plan pur intelectual, în cuvintele: există acord fundamental şi total între realitatea exterioară şi propria noastră gîndire.)

Lumea materială colaborează, serveşte chiar de mijloc la realizarea idealurilor plăsmuite de spirit. A lucra, ca individ şi popor, pentru realizarea acestora înseamnă a lucra de acord cu aspiraţiile imanente şi veşnice ale Universului. Înseamnă a asculta, cu înţelepciune, de legea de oţel a firii[1].

Şi, întocmai cum raţionalitatea este imanentă existenţei, iar rolul inteligenţei e numai acela de a o „descoperi", tot

[1] Cf. şi *mai jos*, cap. IV, § V.

5-40

astfel, mersul lucrurilor are un sens, un rost imanent, iar rolul meu, ca persoană cu voință, e acela de a „colabora" cu forțele independente de mine ale Universului la realizarea idealurilor inteligibile, a valorilor plăsmuite de spirit. Valori pe care Universul, mînat de un ce indefinisabil imanent tinde deja de la sine să le realizeze ...

Altfel spus, optimistul postulat al raționalității *totale* a substanței intime a existenței, gîndit cu consecvență și curaj pînă în supozițiile și suporturile lui ultime și discrete, asigură valorilor spirituale drept imprescriptibil la existență.

•

Din gîndurile acestea de ordin practic, cuprinse cu necesitate logică în ideea raționalității integrale a existenței, omul a scos și scoate motive suficiente de curaj, de acțiune și de înălțare sufletească. Bunătatea, delicatețea morală, frumusețea, setea de dreptate, jertfa, inteligența, talentul devin valori justificate de înseși legile imanente ale firii. Iar omul, cu idealurile și visurile lui, nu se simte părăsit și absurd Don Quichote într-un Univers indiferent și străin, sau chiar ostil și amenințător.

•

Notăm că legătura pe care am încercat noi s-o stabilim între postulatul raționalității integrale a Naturii și corolarul de afirmații morale schițat în chip sumar mai sus nu e făcută de obicei. Nici explicit, nici implicit. Nu este însă destul de semnificativ faptul că spiritul general al civilizației noastre europene — civilizație de esență și coloratură raționalistă — a creat o atmosferă sufletească în care intră ca principale elemente constitutive și credința că existența este în străfundul ei total rațională, precum și credința că existența trebuie să aibă un sens, sens pe care-l realizează în chip progresiv? (Nimic mai caracteristic pentru o civilizație oarecare decît prezența sau lipsa ideii de progres[1].)



Intîlnim aceste credințe la majoritatea spiritelor creatoare de cultură. Dar le întîlnim de obicei închise în compartimente separate ale conștiinței. Însă faptul că le întîlnim împreună în aceeași conștiință nu se datorește purei întîmplări.

## III

Să privim acum lucrurile din altă perspectivă spirituală. Să examinăm cît se poate de atent în ce măsură rezistă experienței riguroase și analizei neconduse de scopuri mai mult sau mai puțin practice credința că lumea, în esența ei ultimă și totală, ar fi rațională, și deci inteligibilă.

S-ar putea întîmpla ca această înrădăcinată credință a omului creator de știință pozitivă și de filosofie să nu reziste examenului; și, în consecință și împreună cu ea, să cadă, ca nefundate, și certitudinile morale absolute și reconfortante care o însoțesc de aproape, sau mai de departe.

### 1

Să înaintăm în ordinea observată pînă acum și să considerăm în prezentul paragraf ideea raționalității substanțiale și integrale a existenței pe plan pur intelectual.

Facem mai întîi observația generală că judecata: „existența este rațională în toată esența ei", formulată simplu și fără rezerve (cum e gîndită de obicei), nu e, nu poate fi, un rezultat al experienței riguroase. Universală cum e, judecata: „existența e rațională", presupune o totalizare prealabilă a experienței în timp și spațiu. Dar, e la mintea omului că această totalizare nu s-a făcut încă și nici nu va putea fi

[1] Cf. *mai jos*, cap. IV.

făcută vreodată. Experiența posibilă fiind limitată iar timpul și spațiul fiind infinite.

Să recunoaștem însă că experiența totalizată de care e vorba, referindu-se la nesfîrșitul viitor, nimic nu mă îndreptățește să neg apriori că absolut toată experiența pe care inteligența omenească ar face-o de aici înainte în vecii vecilor n-ar confirma adevărul judecății „existența, toată existența e rațională". Fiind vorba de viitor, nu pot vorbi din experiență și, prin urmare, spirit critic sînt numai în cazul cînd prudent, îmi suspend orice judecată cu privire la viitor.

Să vorbim deci numai de experiența reală a trecutului și a prezentului. Ce ne arată, spus în termeni generali de tot, această experiență? Ne arată că existența este și rațională și irațională, și rezonabilă și absurdă. Experiența autentică făcută pînă acum ne arată chiar mai mult decît atît: ne învață că sfera iraționalului și a absurdului este cantitativ, *pentru noi*, mai întinsă decît cea a raționalului și rezonabilului. Deocamdată, cel puțin. Care va fi acest raport în viitor, nu putem face nici un prognostic absolut sigur. Acesta ar porni dintr-un act de credință și nu de știință. N-ar putea fi deci justificat în fața experienței și a inteligenței sprijinită pe ea.

Din experiența trecută și actuală scoatem învățături și mai tulburătoare decît cea de care tocmai am amintit. Anume: linia de frontieră între cele două mari porțiuni ale existenței, între porțiunea raționalizată și cea irațională, este de o mobilitate deconcertantă, căci nu se deplasează numai într-un singur sens. Pînă către începutul secolului actual, impresia generală ce se degaja din experiența trecutului era că porțiunea raționalului continuă mereu să se lărgească, linia de demarcație despre care vorbim deplasîndu-se în sens unic. Experiența mai nouă ne arată însă că, punctele de vedere înmulțindu-se, porțiuni de realitate crezute raționalizate complet pot să ne descopere pe neașteptate aspecte de-ale lor pătate intens de iraționale nebănuite pînă aici.

În teză generală, e fapt de experiență că în timp ce neobosita inteligență omenească a întreprins raționalizarea unor porțiuni inițial prezentîndu-se ca iraționale — și a și reușit în această întreprindere — s-a întîmplat că, adîncită în continuare, tocmai porțiunea de realitate astfel raționalizată, deschizînd noi perspective de comprehesiune, a făcut posibilă descoperirea unor iraționale nebănuite pînă aici. Inteligența, urcată pe noile puncte de perspectivă, a descoperit iraționale în domenii pe care le credea complet raționalizate și asimilate.

Astfel încît putem spune că, adesea, dorind să mutăm într-o anumită direcție frontiera de care vorbim — aceea care mărește sfera raționalului — se întîmplă că, în ultimă analiză, toate socotelile făcute, ea se deplasează, contra așteptărilor noastre, tocmai în sens opus.

Este deci imposibil să delimităm, apriori sau aposteriori, în chip definitiv sfera raționalului.

Dar și invers: nu rămîne pe planul riguros țărmurit al experienței adevărate acela care vorbește de iraționale precise și definitive. Căci și această din urmă delimitare, ca să fie definitivă, reclamă o totalizare a experienței, a oricărei experiențe posibile. Totalizare prin definiție absurdă, cum am văzut mai sus.

Iată de ce, cu toate că, în enormul efort pe care îl face de trei mii de ani încoace pentru a raționaliza concretul, inteligența omului s-a izbit de regiuni unde acesta s-a arătat și se arată pînă azi impenetrabil (senzația și calitățile ei, acțiunea tranzitivă), și cu toate că, în cursul secolului al XIX-lea, grație principiului lui Carnot, iraționalul implicat în existența diversului în timp și spațiu a luat formă precisă, și de aceea cu aparențe de a rămînea definitiv, cu toate acestea, zic, nu se poate spune c-ar exista zone ale concretului

unde iraţionalul s-ar fi fixat în forme precise şi definitive. Nu e de loc necesar ca anumite forme actuale de iraţional să nu fie dizolvate odată şi-odată în elemente inteligibile de puterea de pricepere a omului[1]. Cum nu e necesară nici întîmplarea contrară, adică nu este apriori previzibil că inteligenţa va reuşi în întreprinderea de care e vorba.

O singură ipostază a iraţionalului poate fi declarată apriori ca eternă. Aceasta este ceea ce e dat (*le donné, das Gegebene*). Deci iraţionalul în forma lui de manifestare cea mai generală posibil. Aceasta, pentru motivul puternic menţionat chiar la începutul prezentului paragraf: oricît de departe ar pătrunde inteligenţa noastră prin experienţă şi analiză, nu va reuşi niciodată să reducă tot ce există la combinaţii de elemente pur inteligibile, adică logic necesare. Totdeauna, dincolo de zona acestora, se vor ivi altele, date pur şi simplu. Numai în momentul cînd orice experienţă posibilă ar fi totalizată, s-ar putea întîmpla — zic: numai s-ar putea întîmpla — să nu rămînă elemente date pur şi simplu. Realitatea întreagă ar deveni în acest caz logic necesară, căci ar fi deductibilă din înseşi legile constitutive ale raţiunii.

Dar, din acel moment chiar, moment de conceput numai cu închipuirea, ar muri raţiunea ... Condiţie absolut indispensabilă a funcţionării şi existenţei raţiunii fiind existenţa concretă a datelor diverse. Raţiunea ia doar naştere exercitîndu-se tocmai asupra concretului dat.

•

Formulat scurt: pentru ca raţionalul să aibă sens şi să existe, e necesar să existe iraţionalul.

[1] Cf. în această ordine de idei, şi studiul subsemnatului: *Despre o istorie a inteligenţei*, în „Viaţa Românească", nr. 7—8, 1931, studiu cuprins şi în volumul *Linii şi Figuri*, Sibiu, 1943, cu titlul *Raţional şi iraţional.*



Rezumînd sensul celor spuse pînă acum în prezentul paragraf, reţinem singurul fapt despre care putem spune că-l scoatem din cea mai riguroasă şi nediformată experienţă: *Existenţa, în măsura în care am putut-o pînă acum cunoaşte prin analiză rezemată pe experienţă, este parte raţională, parte iraţională; este şi „rezonabilă" şi „absurdă". Experienţa autentică nu ne îndreptăţeşte să afirmăm în mod exclusiv nici determinismul universal sau raţionalitatea absolută, şi nici contingenţa sau iraţionalitatea absolută a existenţei. În ambele cazuri am comite greşeala de a lua partea drept tot. Am nesocoti deci imperativul categoric al unei elementare legi de logică.*

Ideea determinismului universal sau, ceea ce tot una este: ideea raţionalităţii integrale a existenţei — cea mai fecundă idee a ştiinţei noastre pozitive — nu e o dată a experienţei riguroase. Presupunînd o totalizare prealabilă a acesteia, totalizare necesarmente imposibilă, ideea determinismului absolut depăşeşte azi, şi va depăşi pururea şi fatal, experienţa. Care, tot fatal, nu va putea fi în veci decît parţială. În alţi termeni, această splendidă şi mare idee, europeană prin excelenţă, nu va putea deveni niciodată axiomă, ci va rămîne un etern postulat. Rezultat al unei operaţii de inducţie, teoretic ea nu va putea avea niciodată decît gradul de certitudine relativă proprie oricărui rezultat obţinut prin inducţie.

## 2

Vin în sprijinul celor susţinute pînă acum şi alte consideraţii şi fapte.

Am amintit mai sus (cap. I, § V) că geniala critică făcută de Hume asupra a două idei fundamentale, ambele patrimoniu al ştiinţei pozitive şi al filosofiilor raţionaliste, ca

ideea de cauzalitate și ideea de substanță (lucru, *thing, chose, Ding*), n-a influențat decît puțin, tîrziu și indirect (prin Auguste Comte), obiceiurile de gîndire ale unor oameni de știință. Cu toate acestea, reflecția critică — inteligența care-și pune problema limitelor și valorii cunoașterii furnizate de știința pozitivă a naturii — nu va putea trece, ca peste un ce fără importanță, peste rezultatele analizelor lui David Hume. Nu va putea trece cu vederea aceste rezultate, fixate cu luciditate mefistofelică, cu toată corectura pe care a încercat să le-o aducă Immanuel Kant. Căci, după părerea noastră, *din punctul de vedere pe care-l dezvoltăm aici*, critica lui Kant nu face decît să deplaseze pe alt plan de gîndire problema pusă de Hume, dar o lasă întreagă.

Pentru că nu credem că inteligența omenească, necondusă de stimulente și motive străine de ea însăși, va putea vreodată opune un „nu" decisiv și *teoretic* (nu practic) perfect justificat lui Hume, cînd acesta susține că: tot ce putem constata în cercetările noastre științifice, riguros științifice (cînd inteligența nu părăsește poziția strictă a experienței), sînt raporturi de succesiune și coexistență constantă între fenomene. Observația nu ne arată c-ar exista „legătură" între acestea.

S-ar putea ca această legătură intimă să existe de fapt în natură. Dar aceasta n-o știm, și n-o putem ști. Nu putem ști cu certitudine absolută dacă relațiile de succesiune invariabilă și de coexistență invariabilă pe care le constatăm prin observație ascund sau nu ascund în dosul lor vreo „legătură" oarecare. Această „legătură" intimă ar putea să existe obiectiv, dar, în măsură egală, ar putea și să nu existe. În cazul întîi, determinismul ar corespunde adevărului obiectiv. Evident numai între frontierele experienței, cum am văzut, fatal parțiale. Deci, în nici un caz nu poate fi vorba de determinism *absolut* (care depășește orice experiență posibilă).



Prin urmare, „legătura" de care vorbim și pe care o afirmă reală știința pozitivă prin excelență realistă, ar putea fi un adaos mintal al nostru. Gîndirea noastră se comportă, deci, și aici ca-n momentul cînd enunțăm concepția determinismului universal. În ambele cazuri ea depășește experiența definită în sensul riguros al cuvîntului. Pornind de la semnul exterior al permanenței în succesiune și coexistență, semn dat într-adevăr în observație, noi *postulăm* existența unei „legături" reale între fenomene. Iată ce ne arată reflecția și analiza critică a stării de fapt a lucrurilor.

Hume a arătat motivele psihologice care explică originea acestui adaos mintal. Credem însă că originea acestui obicei de gîndire devenit lege este, în parte, și de natură biologică, și, ca atare, trebuie căutată mai adînc: postulatul raționalității integrale a lumii exterioare ne asigură subiectiv o mai mare posibilitate de previziune a fenomenelor și promite deci mai mulți sorți de izbîndă instinctului de conservare. Căci este evident că dacă legătura dintre fenomenul A și fenomenul B este reală, previziunea fenomenului B este neîndoielnică ori de cîte ori apare A. Orientarea individului și a speței în lumea inextricabilă și surprinzătoare a lucrurilor devine... „sigură!" Și mai sigură, absolut sigură, cînd legătura despre care vorbim este concepută ca logic necesară (vezi mai sus, cap. I, § VI).

Critica lui Hume a deschis inteligenței perspective neliniștitoare, prin faptul că aceasta a putut, în anumite momente de critică reflecție, să opună credinței c-ar exista acord fundamental între realitatea exterioară și propria noastră gîndire (postulatul raționalității totale a lumii exterioare) eventualitatea eterogenității esențiale ce ar putea să existe între lumea rațiunii și lumea lucrurilor.

Să nu scoatem din critica filosofului englez consecințele pe care le-au scos cei mai mulți din reprezentanții concepției empiriste, inclusiv pozitivistul Comte. Anume: să nu afir-

măm că există eterogenitate absolută între lumea spiritului și lumea materială. Însăși experiența, delimitată de Hume în mod nu se poate mai curat și mai clar, ne arată că o depășim nejustificat făcînd această afirmație. Căci, din analiza lui Hume nu putem scoate decît următoarea concluzie justificată: nu știu dacă existența este sau nu e rațională.

Rezultatele criticii filosofului englez nu comportă decît formulare negativă.

Afirmînd, cu majoritatea empiriștilor, că există eterogenitate absolută între lumea spiritului și lumea materiei, cădem în greșeala (amintită mai sus) de a considera partea drept tot.

Rămînem însă în domeniul experienței autentice, recunoscînd că, pînă la un anumit punct, lucrurile se comportă între ele ca și cînd raporturile lor ar fi de esență rațională. În măsură considerabilă ele ne apar însă și într-o lumină care ne face să susținem și contrariul.

•

Concepția empiristă a lui Hume și a urmașilor lui spirituali a adus în orice caz o mare contribuție în evoluția ideilor. Contribuție pozitivă, care va rămîne cîștigată definitiv. Anume, ea ne-a arătat că ideea de cauzalitate eficientă elaborată de tradiția raționalistă — și trecută în patrimoniul spiritual al majorității oamenilor de știință — nu e singura imaginabilă, singura posibilă, absolut necesară. Știință, pozitivă în supremul grad, poate face inteligența omenească chiar renunțînd la ideea de cauzalitate închisă cu necesitate în postulatul raționalității integrale a existenței. Știința pozitivă nu ar pieri ci ar continua să crească și-n ipoteza că am accepta postulatul iraționalității parțiale a fondului ultim al existenței.

Dar, dacă renunțarea la credința în raționalitatea esențială și *totală* a existenței nu atrage după sine urmări prea



sensibile în domeniul inteligenței pure (știința pozitivă), ea poate avea consecințe extrem de importante în zona convicțiunilor de ordin practic care spuneam (§§ I și II din prezentul capitol) că însoțesc afirmația că Lumea, în esența ei ultimă, ar fi total inteligibilă.

Reținem, deocamdată numai în treacăt, că aceste consecințe pot fi scoase, și sînt importante. Înainte de a zăbovi asupra lor (vezi cap. III), să mai amintim cîteva fapte și să mai facem cîteva considerații care vorbesc contra raționalității integrale a existenței, a existenței așa cum ne apare ea în limitele experienței reale, și care confirmă opinia exprimată mai sus că ideea determinismului absolut, implicată în postulatul raționalității integrale, depășește experiența reală, și orice experiență posibilă.

3

La lumina rezultatelor obținute de reprezentanții unor orientări noi în istoria ideilor contemporane, și noțiunea de „experiență", „dat în experiență" elaborată de curentul empirist și pozitivist apare prea dogmatică. Prea dogmatică, căci păcătuiește prin caracterul ei prea strîmt: empirismul a fixat frontierele autentice ale experienței la limitele elementelor sensibile. Dar această delimitare ne pare a fi cu totul arbitrară.

Căci nu vedem care ar fi criteriile reale și absolut certe care ne-ar îndreptăți să excludem din sfera noțiunii de „experiență" „*datele* imediate ale conștiinței" găsite de Bergson și „esențele" date în intuiția pură a fenomenologiștilor germani. Atît „datele" bergsoniene cît și „esențele" fenomenologiste sînt „experiență" autentică. Sînt date în intuiție. Aceasta fiind izvorul celei mai imediate experiențe, ele trebuie să fie acceptate ca atare, deci ca fapte de experiență nu

mai puţin reală ca cea constituită de senzaţia sensibilă a empiriştilor.

Potrivită din perspectiva intuiţionismului bergsonian şi fenomenologist, existenţa ne apare substanţial diferită de felul cum se prezintă ea în lumina poziţiei raţionaliste. Datele imediate ale conştiinţei şi esenţele sînt calităţi ireductibile. Deci e imposibil să fie deduse una din alta. Eterogene în însuşi fondul lor originar şi infinite ca număr, ele sînt date despărţite unele de altele de intervale pe care raţiunea este incapabilă să le umple. Un *hiatus irrationalis* le separă unele de altele, întocmai cum un *hiatus irrationalis* separă datele empirice ale experienţei senzitive.

Datele imediate ale conştiinţei şi esenţele materiale ale lui Husserl nu sînt subiective. Ele vor să fie calităţi ireductibile ale existenţei obiective, asemenea calităţilor sensibile ale experienţei empiriste, a căror subiectivitate o neagă, cum ştim, atît Bergson cît şi Husserl şi Scheler. Prin urmare, *hiatus irrationalis* de care e vorba nu este, în concepţia acestor gînditori, o simplă viziune a spiritului nostru, el există în chip absolut real în fundamentul însuşi al existenţei obiective.

Concepţiei lui Husserl şi Scheler, în ce priveşte izolarea aceasta absolută a esenţelor ireductibile, i se poate opune desigur constatarea că datele imediate ale intuiţiei, deşi iraţionale în raportul lor reciproc, se prezintă, în experienţă, şi sub alt aspect: sub acela al unor elemente ce intră ca părţi integrante într-un tot. Etc. etc. Tot astfel, ştim că Bergson a umplut intervalele iraţionale ce despart calităţile ireductibile ale lucrurilor, dar le-a umplut cu elemente de natură iraţională etc.

În tezele lor fundamentale, concepţiile despre care vorbim pot fi chiar respinse integral. Rămîne însă fapt cîştigat pentru progresul ideilor perspectiva spirituală pe care ele au deschis-o. Perspectivă care, făcîndu-ne să întrezărim ca posibilă o viziune despre lume ce ar înlătura concepţia raţionalităţii existenţei, ne întăreşte convingerea în caracterul relativ al tuturor ideilor omeneşti: Ideea raţionalităţii integrale a existenţei, oricît de fecundă s-ar fi dovedit şi se dovedeşte, este, şi ea, numai un punct de vedere parţial asupra Totului. Nu e deci un punct de vedere exclusiv şi necesar. Căci, dacă ar fi aşa, s-ar impune fără discuţie tuturor inteligenţelor. Ceea ce, cum constatăm, nu este de loc cazul.



4

Dar, analiza fenomenologică a emis, prin Emil Lask[1], unele idei care fac să se întrevadă posibilitatea unei noi specii de iraţional. Formă de existenţă a iraţionalului încărcată de ameninţări pentru concepţia expusă în capitolul I al acestei cărţi.

Tulburătoarea concepţie a lui Lask poate fi condensată în următoarea propoziţie: orice conţinut poate fi considerat ca iraţional în raport cu forma categorială ce-l înveleşte. Aceasta vrea să spună că un conţinut oarecare rezistă formei sale categoriale şi rămîne nepătruns de ea, chiar şi atunci cînd conţinutul respectiv este el însuşi o formă categorială, cînd prezintă deja o formă logică.

Cum se ştie, Kant a susţinut că, pentru a deveni obiect de cunoaştere reală, datele intuiţiei sensibile trebuie să fie învelite într-o formă categorială. Domeniul în care se aplică formele categoriale este limitat la Kant. Limitat la sfera datelor intuiţiei senzoriale. Lask a căutat să demonstreze că, pentru a deveni obiecte de cunoaştere reală, şi obiectele ide-

[1] *Logik der Philosophie.* În ce-i priveşte pe Husserl şi pe Scheler, a se vedea mai ales *Logische Untersuchungen* ale celui dintîi şi *Der Formalismus in der Ethik* al celui din urmă.

ale (*die ideellen Gegenstände*) trebuie învelite în forme categoriale. Astfel, și „categoriile" kantiene pot și trebuie să devină conținut în raport cu alte forme, care ar putea fi numite: categorii ale categoriilor.

Dar aplicarea aceasta a formelor categoriale la conținuturi nu le transformă pe acestea, crede Lask, în opoziție cu autorul *Criticelor*. Conținutul, vărsat într-o formă categorială oarecare, rămîne ce a fost înainte. Adică calitativ eterogen în raport cu forma. Kant rămăsese pe planul prejudecății raționaliste, afirmînd că opera de sinteză îndeplinită de categorii ar fi generatoare de raționalitate. Pe cînd ea nu face decît să lumineze conținutul, etichetîndu-l pur și simplu. Forma nu legitimează, nu raționalizează, nu face inteligibil conținutul.

Deci acesta rămîne irațional (în sensul larg al cuvîntului) în raport cu forma care-l învelește; căci rămîne ireductibil la propria lui formă chiar și atunci cînd e vorba de un obiect ideal. Prin urmare, avem de-a face aci cu o nouă formă de irațional. Un irațional imanent oarecum formelor logice, logicului însuși: căci acest irațional e constituit, cum vedem, din caracterul contingent și impenetrabil pe care-l poate manifesta o formă logică față de altă formă logică.

Concluzia generală ce se desprinde din cele de mai sus este că analiza subtilă a lui Lask a avut ca rezultat să lărgească sfera noțiunii de „irațional" și să reducă pe cea a conceptului de „logic".

Dar chiar în ipoteza că acest rezultat ar fi în mare măsură contestabil, rămîne felul nou în care a fost pusă problema raportului dintre rațional și irațional. Fel de a pune problema degajînd o atmosferă spirituală ce nu întărește de loc pozițiile fundamentale ale postulatului raționalității integrale a existenței.



5

Să reținem în legătură cu problema care ne preocupă în prezentul capitol și critica noțiunii de „observație" făcută de Werner Heisenberg. Această critică a tînărului și genialului fizician neamț pune, în momentul de față, în discuție problema limitelor determinismului.

Analizînd condițiile înseși ale oricărei observații sau experiențe, Heisenberg a arătat că este imposibil, chiar cu ajutorul dispozitivelor celor mai perfecționate, să determini simultan și cu precizie suficientă poziția și viteza unui corpuscul, din cauza modificării pe care o aduce fenomenului observat tocmai măsurarea lui. Deci, orice observație implică o acțiune a observatorului asupra sistemului fizic observat și o reacțiune a acestuia.

Pentru a urmări mișcarea unui corp oarecare, trebuie să-l luminăm, să aruncăm asupra lui un anumit număr de fotoni[1]. Unii din aceștia sînt trimiși înapoi de corpul în mișcare, manifestîndu-i prezența și permițîndu-ne să-i determinăm pozițiile succesive. Acești fotoni izbesc corpul în mișcare, tulburîndu-i-o.

Cînd acesta este macroscopic (un proiectil, de exemplu, sau un avion), tulburarea suferită este inapreciabilă, și, în practică, neglijabilă, considerată ca inexistentă. Cuantele de lumină necesare pentru a-l lumina sînt, în raport cu masa lui, așa de ușoare încît nu-i transmit decît o cantitate imperceptibilă de energie și de mișcare.

Cu totul altfel stau însă lucrurile cînd e vorba de domeniul corpuscular, microscopic ori spectroscopic. Cînd vrem

[1] Se știe că de cîtăva vreme încoace discontinuitatea a fost introdusă și-n optică. Lumina nu constă de-acum numai din unde continue, ci e compusă din unde continue care transportă particule de energie, așa-numiții fotoni, izolabili și putînd să fie numărați.

să percepem un corpuscul material, cantitatea de lumină necesară pentru a lumina electronii unui atom, de exemplu, nu poate fi în nici un caz mai mică de un foton. Ce se întîmplă cînd electronul întîlnește acest foton? Electronul înghite oarecum fotonul și, instantaneu, face o săritură bruscă. Și, fatal, ceea ce observăm noi nu este electronul în poziția lui primitivă, ci rezultatul izbiturii pe care a primit-o de la foton și pe care, în ultimă analiză, am provocat-o noi.

Acest fapt „are drept consecință că, folosind chiar limbajul mecanic uzual pentru a exprima ceea ce se întîmplă, nu putem spera să punem în evidență mișcarea unui singur electron, fără s-o modificăm în așa fel încît orice observație individuală este lipsită de orice sens experimental. Existența cuantelor, mărimea lor determinată de constanta lui Planck nu permite nici măcar să ne imaginăm că ar putea fi diminuată importanța intervenției observatorului asupra sistemului observat; că vom putea, pe măsură ce crește micimea acestuia, să mărim paralel delicatețea mijloacelor de observație. Scalpelul nostru de disecat natura are tăiș cu finețe limitată, măsurată de constanta lui Planck, și acest fapt face ca ideea mișcării individuale a unui corpuscul, ideea unei orbite electronice să nu poată avea nici un sens experimental"[1].

Heisenberg a scos din această strașnică critică a noțiunii de „observație" concluzia că problema unei cunoașteri complete a trecutului, cunoaștere care ar permite prezicerea viitorului, nu se mai poate pune. Dat fiind faptul că cunoașterea completă a trecutului implică, prin ea însăși, contradicție.

Imposibilitatea în care ne găsim de a observa mișcarea individuală a unui corpuscul fără să i-o și deranjăm simultan și profund — imposibilitate determinată necesar, cum am văzut, de existența cuantelor lui Planck — l-a făcut pe

[1] Cf. P. Langevin, *L'orientation actuelle de la physique*, în *Orientation actuelle des sciences*, Alcan, 1930, pp. 55—56.



Heisenberg să proclame un principiu numit principiu de indeterminație, care ar avea, drept corolar însoțitor, imposibilitatea experimentală de a stabili în fizică alte legi decît legi cu caracter statistic. Prin urmare, întocmai ca-n domeniul realității omenești, și-n știința cea mai exactă a concretului, determinismul pe care-l exprimă legile ar ascunde un indeterminism fundamental al fiecărui caz particular. Comportamentul individual al corpusculelor de materie scapă oricărui determinism și oricărei posibilități de previziune.

Se știe că numărul scrisorilor fără adresă ce se aruncă în cutiile poștale pe an, într-o țară cu populație mare, oscilează, de aproape, în jurul aceleiași cifre. Deși cauzele care au putut determina pe fiecare individ în parte să uite să scrie adresa sînt cele mai diferite, mai variabile, mai capricioase și pot fi absolut altele de la an la an, efectul ce-l produc este aproape constant. Regularitatea aceasta se stabilește grație intrării în joc a legii numerelor mari, la care prezidează legea hazardului. Tot astfel și în fizică: legile care comandă fenomenelor ce au loc în lumea macroscopică au fost stabilite în funcție de observația acestei lumi. Ele nu sînt aplicabile decît ei. Dar existența lor și posibilitatea formulării lor se datoresc faptului că, corpusculele de materie și de lumină mobilizate pînă și de cele mai neînsemnate, cantitativ, fenomene macroscopice fiind extrem de numeroase, poate intra în funcțiune legea hazardului.

Constatările și ideile lui Heisenberg pun, evident, în discuție înseși bazele pe care s-a construit impresionantul edificiu al științelor pozitive moderne. Totuși, poate că ilustrul astronom englez Eddington și compatriotul său tot atît de ilustru, fizicianul Dirac, s-au cam grăbit cînd au scos din constatările tînărului savant german concluzia că, în sfîrșit, în anul 1927, lumea modernă ar fi „scăpat" de coșmarul determinismului. Nu e mai puțin adevărat însă, că concepțiile lui Heisenberg au venit să întărească criza prin care trece

fizica zilelor noastre, *criză de creștere,* desigur, determinată de concepțiile lui Planck, Einstein, De Broglie, Schrödinger, Dirac și alții. Și se poate întîmpla ca perspectiva deschisă de concepția heisenbergiană să devină originea unor eforturi de gîndire tinzînd să modifice noțiunea de cauzalitate de care fac uz actualele științe ale naturii. Sau să tindă să introducă între formele categoriale ale acestora, alături de conceptul de cauză eficientă, un nou concept de cauzalitate. Științele ar face uz, în acest caz, cînd de un concept, cînd de celălalt. După cum va cere natura specifică a problemelor ce se vor pune.

Credem că vom reuși să scoatem mai bine în relief importanța acestor idei dînd cuvîntul lui A. Haas, fizician cu autoritate și renume, profesor la Universitatea din Viena: „Revoluția provocată în fizică de mecanica ondulatorie și de mecanica cuantică este prea profundă ca să nu aibă, mai curînd sau mai tîrziu, influență considerabilă asupra ansamblului filosofiei. Mai multor concepte noile teorii le aduc posibilități de modificări importante, anume noțiunilor de materie, de cauzalitate și de lege naturală ... Cauzalității rigide care se manifestă în fenomenele fizicii macroscopice, fizica contemporană îi opune indeterminația fenomenelor atomice. Ea nu admite determinism decît pentru mărimile statistice, care corespund proceselor individuale. O astfel de concepție deschide negreșit perspective noi în discuția critică a noțiunii de lege fizică. Pentru filosofie e problemă de interes vital să știe dacă, în ultimă analiză, există în natură alte legi în afară de un principiu pur statistic, principiu cu totul general și care ar fi comun fizicii și altor științe, ca de exemplu, economiei politice"[1].

[1] Arthur Haas, *Les répercussions générales de la théorie des quanta,* în „Les Nouvelles Littéraires", 25 august 1931.



6

Spuneam adineaori că ideile lui Heisenberg ar putea eventual constitui punctul de plecare al unor eforturi de gîndire care ar tinde să elaboreze, în locul actualei idei de cauzalitate mecanică sau alături de ea, un nou concept de cauzalitate, mai suplu și capabil să explice fenomene rămase pînă acum neexplicate; și neexplicabile cu ajutorul tradiționalei noțiuni de cauzalitate.

Vorbim de o astfel de eventualitate pentru că nu putem crede că-n curba de evoluție descrisă pînă acum, spiritul ar fi epuizat toate, dar absolut toate, categoriile de gîndire de care poate și ar putea dispune. Nimic nu ne silește să presupunem, cu Kant, că există o tabelă definitivă de categorii fundamentale, în număr de douăsprezece, și cu putință de a fi fixată apriori, o dată pentru totdeauna. Nimic nu ne impune cu necesitate să renunțăm la speranța că într-o zi spiritul omenesc ar putea mări acest număr de doisprezece.

Este mult mai probabil că nu cunoaștem decît în mod rudimentar formele actuale în care spiritul nostru ordonează datele experienței, și că orice tabelă a categoriilor actuale este necompletă și imperfectă. Cu atît mai riscat este să vrei să fixezi numărul tuturor formelor fundamentale de care va dispune inteligența în viitor. Căci experiența de pînă acum nu se opune de loc presupunerii că cele cîteva categorii, fixate și precizate pînă azi, nu reprezintă decît un număr neînsemnat de puncte de reper din cele nenumărate pe care le va mai descoperi de azi înainte inteligența omenească în eforturile ei de a înțelege tot mai multă realitate, îmbrățișînd-o cu suplețe tot mai de aproape.

Îmbogățindu-și formele categoriale, spiritul își va înmulți perspectivele din care va considera infinita varietate de aspecte pe care va continua să i-o ofere deconcertanta existență.

Bogăţia, ca pretutindeni, şi aci va însemna forţă şi libertate. Dispunînd de puncte de vedere numeroase, inteligenţa va avea mai multă libertate de alegere a cutărei sau cutărei forme categoriale, mai potrivită pentru ordonarea şi înţelegerea experienţei pe care tocmai va fi pe cale s-o facă. Evident deci, că alegerea acestora se va face cu scopul precis de a mări capacitatea de comprehensiune a spiritului. Ea nu se va îndrepta cu necesitate totdeauna către vechile forme codificate în manualele de logică mai mult sau mai puţin noi.

Cînd e vorba să înţeleagă o latură absolut nouă a existenţei, spiritul omenesc dă dovadă de înţelepciune abandonîndu-se pur şi simplu experienţei. Aceasta, pînă în momentul cînd nevoile de înţelegere menţinute vii şi imperioase de către noile probleme, ridicate de noua experienţă, îşi creează noi organe de comprehensiune. Astfel, ideea kantiană c-ar exista o tablă de categorii invariabilă porneşte din universala prejudecată intelectualistă (formulată cu valoare de lege absolută) că raţiunea omenească ar fi absolut invariabilă în ce priveşte formele ei fundamentale. Într-un studiu publicat în „Viaţa Românească"[1], am încercat să surprindem unele momente de evoluţie reală a acestei raţiuni, presupusă dată o dată pentru totdeauna şi în afară de legea atotstăpînitoare a timpului. Dar, chiar admiţînd — în ipoteză — că toate formele categoriale posibile ar fi date apriori în conştiinţă, faptul nu înseamnă cu necesitate că inteligenţa face uz de toate dintru începuturile activităţii ei, că sînt deci, numaidecît, toate vizibile deodată, şi pot fi fixate apriori, o dată pentru vecii vecilor.

Admiterea ipotezei de mai sus nu exclude ipoteza că inteligenţa face uz de formele ei categoriale (date apriori) rînd pe rînd, şi pe măsură ce, dorind să raţionalizeze noi şi noi

[1] *Despre o istorie a inteligenţei*, nr. 7—8, 1931, studiu cuprins şi în cartea noastră *Linii şi Figuri*, Sibiu, 1943, cu titlul *Raţional şi iraţional*.



porţiuni de realitate, acest uz devine necesar. Astfel, fiecare nouă etapă de progres atins de evoluţia culturii ar recurge la alte şi alte categorii fundamentale. Fiecare mare epocă spirituală ar fixa în tabla categoriilor posibile cîte una sau mai multe forme apriorice ale raţiunii, ar „descoperi" noi porţiuni apriorice.

În această din urmă ipoteză, n-ar fi exclusă nici eventualitatea scoaterii din uz, a părăsirii, şi deci eventualitatea dispariţiei unor forme categoriale mai vechi, devenite inutile. Astfel, cine ştie dacă n-a fost o vreme cînd spiritul popoarelor care au creat cultura europeană azi trimilenară, a ascultat ca de o categorie fundamentală a sa nu de ceea ce se cheamă principiu al cauzalităţii, ci de ceea ce Lévy-Bruhl a numit lege a participaţiei? Dacă Immanuel Kant ar fi trăit în acele timpuri străvechi, ar fi introdus probabil în tabela sa alte categorii decît cele care, fixate în preacunoscuta tabelă, nu fac decît să descrie sistemul categorial al unei epoci particulare a culturii europene. Şi tocmai ca pe aceasta din urmă, ar fi declarat-o şi pe cea dintîi etern neschimbătoare . . .

Astfel, chiar ipoteza că toate formele categoriale posibile ar fi date apriori în conştiinţă se poate concilia cu ideea că fiecare mare totalitate de cultură (epoci, civilizaţii, popoare creatoare de valori spirituale originale) îşi are, în parte cel puţin, propria sa raţiune apriorică, propria sa formă apriorică de intuiţie, de gîndire, de preferinţe.

Şi e foarte probabil că această multiplicitate de forme categoriale de care face uz spiritul pentru a cuprinde şi înţelege existenţa — multiplicitate crescîndă în proporţie directă cu evoluţia cunoaşterii — este un răspuns potrivit şi adînc pe care gîndirea noastră îl dă infinitei varietăţi de aspecte ce i-o prezintă pururea noua şi imprevizibila existenţă.

Iată de ce nu credem să fi formulat o idee absurdă în sine cînd, în legătură cu constatările lui Werner Heisenberg,

enunțam posibilitatea noțiunii unui nou tip de cauzalitate. Des gur că orice noțiune sfîrșește prin a se dovedi, cu timpul prea strîmtă: atunci cînd experiența nouă depășește peste măsură experiența inițială care a dat naștere noțiunii respective. Orice concept sfîrșește prin a-și pierde utilitatea și chiar sensul, cînd experiența te împinge să te îndepărtezi prea tare de împrejurările experimentale în care el a fost format.

Astfel, la lumina experienței și gîndirii îmbogățite a secolului nostru, axiomele euclidiene, crezute absolut valabile pentru orice experiență posibilă, își pierd valoarea de categorii geometrice necesare cînd voim să le aplicăm la Univers în totalitatea lui. Căci este foarte probabil că acesta, considerat în proporții din ce în ce mai întinse, devine din ce în ce mai puțin euclidian.

Tot astfel, în lumea microscopică și spectroscopică, noțiunea de spațiu, atît de rezistentă în explicațiile științifice, se volatilizează, își pierde sensul așa zicînd: mintea nu mai poate crea imagine cu ajutorul noțiunii de „deplasare“ implicată în ideea de spațiu ca atare.

•

În general, experiența trecutului de totdeauna, dar mai ales cea a ultimului secol de gîndire filosofică și cercetare științifică europeană ar trebui să ne facă să înțelegem o dată că unele forme de comprehensiune de care dispune spiritul nostru, forme intelectuale sau de altă natură, sînt efemere, și se datoresc, în ultimă și nepreocupată analiză, întîmplării și împrejurărilor totdeauna contingente. Și toate, oricît de încărcate de biologic utile și fecunde prezumții ar fi, considerate *sub specie aeterni* nu se deosebesc probabil de produsele imaginației înaripate decît prin caracterul lor ceva mai rigid și, din această cauză, relativ mai stabil.



Prezența permanentă în conștiință a acestor considerații ar constitui pentru aceasta o normă de înțeleaptă conduită intelectuală.

Și apoi, ducîndu-ne cu gîndul și mai departe, n-am putea întări și mai mult valoarea acestei norme scoțînd tîlc și învățătură din experiența făcută dincolo de frontierele speței noastre? Căci n-avem oare bogată ocazie să constatăm în regnul animal ce nenumărate sînt felurile de a lua contact cu Universul și de a găsi cu el un *modus vivendi*?

În general vorbind, cele mai multe specii de animale posedă însușirile de care au nevoie pentru conservarea insului și a speciei. Mai mult: judecînd lucrurile fără nici o prejudecată și prezumție umană, nu e de loc sigur că, din punctul de vedere pe care-l implică ordinea de idei ce o dezvoltăm în acest moment, speța noastră ar fi cea mai dotată.

Iar metafizic privind lucrurile, putem spune că-n substanță, nici o formă de înțelegere, de exteriorizare sau de adaptare nu reprezintă formula supremă. Fiecare din ele, oricît ar fi de minunată și de exaltantă la întîia vedere, reprezintă numai o formă de expresie particulară, și deci trunchiată, a absolutului, singur perfect. O lege pe care am numi-o a compensației își manifestă aci monotona și eterna ei prezență: superiorități cîștigate scump într-o anumită direcție sînt plătite cu lipsuri dureroase în alte direcții[1].

N-am putea deci afirma, în teză generală, că, pe planul experienței, toate formele categoriale — căci de acestea e vorba în prezentul paragraf — au drept la existență; în timp ce, pe plan mai adînc, pe plan metafizic, nici una nu merită să fie luată prea în serios?

[1] Vom insista asupra acestei din urmă idei în § II al cap. III.

•

Văzut din perspectiva ideilor expuse în această parte a lucrării noastre, determinismul absolut — împreună cu postulatul raționalității integrale a existenței pe care se reazemă, și cu ideea de cauzalitate mecanică pe care o implică — nu ne apare oare ca un dogmatism care face, dintr-o categorie fatal relativă, categorie absolută și unic îndreptățită în fața forului inteligenței? Împins de o iluzie naturală spiritului omenesc, determinismul absolut nu comite, și sub acest raport, greșeala de logică, semnalată deja mai sus, de a declara drept tot numai o parte a totului?

7

Dar dacă nu putem prevedea cu siguranță că științele naturii fizice vor fi silite să elaboreze, alături sau chiar în locul ideii de cauzalitate mecanică simplă, un concept de cauză mai suplu și mai comprehensiv, susținem că științele naturii spirituale (științele morale, științele istorice) nu se vor putea constitui ca științe adevărate — adică în forma unor cadre intelectuale care n-ar elimina din realitatea ce vor s-o explice tocmai caracterele ei specifice — decît în momentul cînd vor reuși să elaboreze o noțiune de cauzalitate esențial diferită de cea mecanică.

Proprie științelor naturii ridicate pe postulatul determinismului universal, această cauzalitate reduce, cum am văzut, schimbarea în timp la relații de dependență logică, relații supratemporale, atemporale. În aceste științe, sarcina esențială a inteligenței este să ne arate că, dat fiind ansamblul antecedentelor, efectul (fenomenul care a urmat) putea fi dedus apriori din fenomenul numit cauză. Cel dintîi fiind implicit conținut în acesta din urmă. În ultimă și consecventă analiză, cele două fenomene nu sînt decît unul și același lucru prezentat sub forme diferite.



Această cunoaștere implică deci, în toate demersurile ei, concepția că ceea ce este a fost, că ceea ce va fi există de pe acum în ceea ce este. Ea elimină factorul real care este timpul. Timpul, cea mai concretă realitate, este considerat drept cadru gol în care au loc schimbări aparente, transformări, adică schimbări de formă, nu de conținut esențial. Timpul prin el însuși nu aduce nimic nou în procesul de modificare a existenței.

Dar experiența cea mai directă și mai concretă, care este experiența sufletească (stările de conștiință), ne arată că timpul, departe de a fi cadru gol, este urzeala substanțială din care e țesută această formă de existență. Departe de a fi un ce fără prea mare importanță și influență asupra schimbărilor care au loc aci, timpul este agentul motor al acestora, poate unica substanță cu adevărat reală și constitutivă a formei de existență numită viață sufletească.

Schimbările care se produc în el, și pe care, în ultimă analiză, el le produce, nu sînt de pură formă, ci de conținut.

Drept consecință, nici unul din momentele succesive ale procesului de perpetuă schimbare ce are loc în timp nu se aseamănă cu celălalt, nu pot fi asimilate între ele. Deci nici nu pot fi „scoase" (deduse) unul din celălalt. Aici, în miezul acestei realități numite viață sufletească, cea mai concretă, căci singura direct dată în experiența imediată, „azi" nu e făcut din „ieri", și nici „mîine" din „azi" și „ieri".

•

Prin urmare în acestă lume a sufletului, unde deducția rațională a „efectelor", din „cauze" este un nonsens, nu există posibilitate *absolută* de previziune a viitorului și nici putință de reconstituire exactă a trecutului. Acesta fiind, prin definiție, calitativ diferit de prezent, nu poate fi „compus" în întregime din date luate din prezent. Tot astfel, nici viitorul, calitativ diferit de prezent și trecut, nu poate fi pre-

văzut *integral* de pe soclul pe care ni-l oferă trecutul și prezentul.

Există, cu alte cuvinte, în lumea spiritului, adică în orice domeniu al realității în care existența omenească e prezentă sub o formă sau alta, evoluție reală, neîntreruptă creație de perpetuă noutate, de imprevizibil și incalculabil cu ajutorul procedeelor de gîndire de care se servesc științele naturii fizice.

Recurgînd la aceste procedee, sub forma diverselor ipoteze preformiste sau sub alte forme eventuale, nu ținem seamă de caracterul specific al lumii sufletești, care este tocmai acela de a exclude previzibilitatea, și deci și postulatul determinismului mecanic. Și neținînd seamă de acest caracter dominant al porțiunii de realitate pe care tocmai vrem s-o studiem și s-o înțelegem, trecîndu-l cu vederea ca fiind fără importanță — pentru motivul real dar ascuns că zisul caracter nu se lasă asimilat de vechile forme categoriale ale gîndirii noastre — nu dăm dovadă de spirit cu adevărat științific. Căci ce știință e aceea care neagă importanța sau chiar realitatea unei forme de existență pe care deocamdată n-o înțelege?

Timpul real, real în sens metafizic, și evoluția reală, revelatoare de conținuturi noi, ireductibile la conținuturi deja existente, sînt fapte de experiență foarte reală. Fapte care nu pot fi negate pentru motivul că vechi procedee de gîndire, ce s-au arătat fecunde și utile în anumite domenii ale concretului, se dovedesc neputincioase pentru luminarea unor aspecte ale acestuia, aspecte trecute pînă aci cu vederea.

Dar ceea ce spuneam despre lumea spirituală, în înțelesul strict al cuvîntului, se aplică și la porțiunile realității fizice în care spiritul, adică omul, intervine ca agent activ sub o formă sau alta. Și oare aceste porțiuni ale concretului fizic nu sînt, în ultimă și consecventă analiză, echivalente cu toată realitatea existentă *pentru noi?* Să adăugăm la această observație și faptul de experiență, că orice experiență posibilă despre lumea lucrurilor exterioare este în funcție de experiența interioară, este mai înainte de toate o stare sau un complex de stări de conștiință, și vom înțelege de ce neraționalizabilul și de științele fizice etern escamotatul timp trebuie conceput, în ultimă analiză, ca fiind forma de existență cea mai sigur reală, ca fiind fundamentul metafizic al întregii existențe, și nu numai al celei morale.

•

Iată deci că dezvoltările noastre, pornind dintr-o zonă de experiență alta decît cea în care se mișcă fizica, și conduse pe un plan de gîndire străin raționamentului propriu științelor naturii, par a veni să întărească tulburătoarea concluzie a fizicianului Heisenberg în ce privește cunoașterea completă a trecutului și prezicerea integrală a viitorului (vezi prezentul capitol, § III, 5).

•

În concluzie generală, să spunem că ideea de evoluție, gîndită serios, adică luată cu tot ceea ce ea vrea să însemne, și nu escamotată cu ajutorul ipotezelor preformiste, implică ideea de *creație*. Noțiune față de care, de la începuturile ei eline și pînă azi, gîndirea creatoare de știință pozitivă s-a arătat adînc ostilă. (În epoca clasică de creștere a ei, inteligența greacă a eliminat „creația" pînă și din teologie.) Gîndirea filosofică a zilelor noastre vede însă în actul de creație — atribuit mai întîi numai inteligenței (Kant și urmașii săi), restituit azi concretului (Bergson și unii fenomenologiști) — o gravă problemă a sa. Problemă mare, care nu trebuie pur și simplu înlăturată, ci privită în față, chiar cu riscul de a nu întrevedea deocamdată nici o posibilitate de soluție.

Dar a afirma că există creație în sensul plin al termenului este echivalent cu a susține că există procese de schimbare reală care nu se petrec după schema clasică a determinismului mecanic, schemă descrisă de noi în capitolul I al prezentei lucrări. Evoluția creatoare în general, și activitatea creatoare în special dau naștere în fiecare caz unor rezultate riguros individuale, imposibil de a fi înțelese ca sumă a elementelor componente, și imposibil de a fi deduse din tipuri și legi generale.

Iată de ce tipul de explicație analizat în capitolul I, §§ VI și VII ale cărții noastre n-a putut fi aplicat cu succes și realității istorice, adică domeniului în care, sub o formă sau alta, intervine acțiunea omului.

Toate încercările făcute în cursul secolului al XIX-lea de a deduce bogăția enormă de forme ale lumii morale din legi generale, gîndite după chipul și asemănarea legilor de care par că ascultă fenomenele lumii fizice, au rămas fără rezultate indiscutabile: fenomenele istorice nu pot fi făcute inteligibile, prezentate drept cazuri particulare ale unor legi și tipuri generale.

Este adevărat că, privite din perspectivă logică, faptele istorice apar ca rezultate compuse parte din elemente de ordin general, parte din factori de natură individuală. Preponderența o au însă acestea din urmă, și ele sînt acelea care dau caracterul specific și „explicativ" evenimentelor istorice și morale. Factorii de ordin general, activi, evident, în fiecare caz individual, acționează prin intermedierea elementului individual, ireductibil integral la ceea ce este general. Astfel explicația pe care am vrea s-o dăm vieții istorice și morale duce la constatarea și admiterea necesară a unor infinități de fenomene individuale ireductibile total la legi generale.



Putem spune, prin urmare, că dacă, în lumea concretului fizic, iraționalul este schimbător ca formă și n-are zonă delimitată în chip definitiv (vezi *mai sus*, § III, 1), în lumea concretului istoric el se prezintă în forma precisă și ireductibilă a insului, a infinitului calitativ. Fiecare individ este aci un „irațional" specific și poate fi, într-un anumit sens, un început absolut, tulburînd și rupînd continuitatea lanțului de cauze și efecte.

Este deci natural și de înțeles că, într-un domeniu unde fiecare formă individuală de existență, fiecare Tot cît de cît unitar (eveniment, ins, popor, epocă, civilizație) este cauză neprevizibilă în seria nesfîrșită a cauzelor și efectelor posibile, nu se pot formula legi tîlcuite după tipul celor pe care le stabilesc științele naturii fizice. Și e explicabil că determinismul mecanic al cauzelor eficiente, preconizat orgolios ca supremă maximă de cercetare și cînd e vorba de fenomenele lumii istorice, a rămas pînă azi un deziderat nerealizat efectiv nicăieri.

Reiese din precedentele considerații și precizări că, formulînd această critică, e departe de noi gîndul de a nega apriori orice determinism al faptelor istorice, morale sau psihologice. Există probabil — dar numai probabil — și aci un determinism. Dar acesta, dacă cumva există, nu știm încă de ce natură e. Un lucru știm sigur: că nu poate fi de natură mecanică. Nu e însă exclus ca, într-un viitor mai mult sau mai puțin îndepărtat, spiritul omenesc să reușească să elaborezez un nou tip de cauzalitate (vezi *mai sus*, punctele 5 și 6), care să clarifice cu adevărat caracterul specific al fenomenelor morale, și nu să-l elimine, cum face ideea de cauză mecanică. Finalitatea imanentă ar fi, de exemplu, un nume pentru un astfel de concept neelaborat însă în chip satisfăcător și perfect de clar.

Ideea de „sinteză creatoare", atît de prețuită de urmașii și rivalii lui Kant, și reluată de Wundt, conceptul de „con-

figurație" în psihologia modernă, concept ce promite să fie fecund, precum și noțiunea de „totalitate", cu destin glorios în actuala speculație germană, nu reprezintă decît dibuiri în sensul de care vorbim. Și una și celelalte nu sînt decît nume care fixează o stare de fapt, însă fără s-o explice.

Care este constatarea foarte merituoasă pe care ele o stabilesc? Întregul este mai mult decît suma părților. Este altceva. E rezultatul unei sinteze creatoare. Cînd am zis „creatoare", am constatat pur și simplu faptul, fără să-l fi și explicat. Dar această resemnată constatare reprezintă pentru progresul gîndirii neasemănat mai mult decît o explicare iluzorie și pur verbală, cum este aceea pe care ar da-o procedeele de gîndire care ar încerca să ne arate că Totul este identic cu suma părților.

Astfel de explicări ne ofereau odinioară, de exemplu, psihologia senzualistă și asociaționistă care, se știe, scoteau (deduceau) varietatea nesfîrșită a proceselor sufletești din combinația cîtorva elemente psihice fundamentale. Azi, dimpotrivă, admitem existența unui număr nemărginit de „calități", de „date" sufletești ultime, ireductibile la altele mai elementare și mai puțin numeroase. Și mai recunoaștem în același timp că înțelegerea proceselor sufletești nu trebuie să plece numai de la așa-numitele elemente, mai mult sau mai puțin determinabile, ci să plece înainte de toate de la „totalități" de situații, de „structuri", de stări de conștiință, poate chiar de la totalitatea numită „personalitate".

Dar aceste totalități nu sînt reductibile la elementele (părțile) care le compun. Astfel, percepția este mai mult decît suma elementelor de senzație care îi dau naștere, și tot astfel, un proces de gîndire este altceva decît suma noțiunilor în care el este exprimat etc. etc.

Iată cîteva exemple din domeniul istoric și psihologic unde „efectul", ca să zicem așa, nu poate fi „scos", „dedus" din „cauzele" care par a-l produce. Unde el nu numai că este



„mai mult" decît cauzele, dar este altceva. Identitatea stabilită pretutindeni între aceste două noțiuni de științele care recurg în explicațiile lor la ideea de cauză mecanică nu poate fi afirmată aici decît siluind realitatea specifică de care este vorba. Adică eliminînd, ca fără importanță, tocmai ceea ce era de explicat.

•

Ceea ce importă înainte de toate și-n acest domeniu este atitudinea de libertate spirituală pe care inteligența trebuie s-o adopte în fața problemelor ce i se pun. Libertatea de care vorbim se concretizează în curajul cu care inteligența știe să se resemneze, acceptînd problemele ca probleme reale și nerezolvabile cu ajutorul vechilor forme categoriale. Ea se mai manifestă și în credința să resursele spiritului n-au putut fi epuizate de formele existente, și că nu e de loc întemeiată încercarea unora de a circumscrie apriori alegerea mijloacelor la care va recurge inteligența pentru a deschide noi drumuri de circulație și orientare în complexa și surprinzătoarea împărăție a realității istorice și morale.

Pentru a crea unitate relativă în multiplicitatea exorbitantă a datelor experienței — crearea unității relative fiind în toate domeniile existenței marea problemă a cunoașterii — spiritul a recurs în trecut la forme categoriale diferite, și va recurge și în viitor la forme care, deși nu există încă actualmente sau nu sînt perfect elaborate, nu vor fi mai puțin justificate și legitime decît au fost cele din trecut și sînt cele actuale.

S-ar putea întîmpla ca unele din instrumentele de gîndire de care dispune spiritul să continue să fie valabile în zone ale concretului în care sînt actualmente aplicate cu succes, dar să nu poată fi extinse și asupra altor zone. Acesta ar putea fi — noi credem că și este — cazul noțiunii de cauză mecanică cu tendințe de trecere în zona spiritualului. În

aceasta din urmă, elaborarea unui nou instrument creator de unitate se impune.

Întregul domeniu al existenţei s-ar împărţi astfel în două mari zone. Şi în fiecare din aceste zone, spiritul nostru, în năzuinţele lui de a ordona şi unifica datele experienţei, ar recurge la forme categoriale specifice. Aceste forme categoriale specifice, şi neaplicabile decît fiecare în zona ei proprie, ar da naştere — în cazul cel mai ideal posibil, şi care e destinat să rămînă pururea ideal (vezi punctele 1—6 ale prezentului paragraf) — la două unităţi specifice, despărţite de o foarte marcată linie de frontieră. Şi care nu pare a putea fi înlăturată vreodată, dacă am vorbi scoţînd învăţătură din experienţa trimilenară a trecutului. Căci este fapt de concretă şi istorică experienţă că întîlnim ruptură mare cînd e vorba că facem trecere de la lumea fizică la lumea spirituală (morală); de la lumea cantitativului la aceea a calitativului. Cu toate eforturile uriaşe — eforturi poate deplasate — făcute de gîndirea europeană de la Democrit pînă în zilele noastre de a explica integral sufletescul cu ajutorul fizicului, încercarea s-a dovedit a fi sisifescă şi donchişotescă. Nu se poate deduce sufletescul din ceea ce e numai fizic. Nu se poate duce la îndeplinire miracolul de a scoate ceea ce are sens din ceea ce nu are sens. Dar nici materia nu poate fi dedusă din ceea ce este imaterial. Nu poate fi creată printr-o simplă combinaţie de concepte. Nu poate fi construită concretă din ideea pură.

## IV

Ţinînd seama de ceea ce ne arată experienţa propriu-zisă şi nedeformată de exigenţe spirituale străine inteligenţei creatoare de cunoaştere pur intelectuală, constatăm că piedici numeroase se ridică în calea raţionalităţii esenţiale şi a raţionalizării integrale a existenţei. Spiritul a întîlnit aceste



piedici nu numai în trecut, ci le va întîlni, în chip necesar, şi în viitorul cel mai îndepărtat.

În lumina postulatului raţionalist şi a determinismului absolut implicat într-însul, existenţa a apărut, în toată întinderea şi profunzimea ei posibilă, ca unitate organizată în chip logic. Adică, întocmai cum ideile noastre logice apar în legătură de necesitate, formînd ţesătură şi sistem, tot astfel şi existenţa, presupusă de natură raţională în toată esenţa ei, este postulată asemănătoare, în structura ei fundamentală, unui organism unde oricare parte-membru există şi e înţeleasă numai întrucît are legătură cu toate celelalte.

Dar ţinînd seamă de faptele şi analizele dezvoltate în tot cursul prezentului capitol, existenţa nu ne mai apare în întregimea ei parabilă unei unităţi organizate în chip logic, ci mai degrabă se aseamănă în bună parte cu un morman de pietre sau de nisip: elemente concrete puse la voia întîmplării una lîngă alta şi influenţîndu-se una pe alta în chip foarte vag. Doar în măsura în care tocmai se găsesc, întîmplător, una lîngă alta... La lumina experienţei riguroase, structura intimă a realităţii nu ne apare, deci, ca ceva omogen şi perfect asimilabil cu un sistem de concepte logice.

Privită din perspectiva celor arătate mai sus, existenţa ar putea fi comparată cu un mare Ocean al Necunoscutului. În care am întîlni insule, şi chiar continente, unde se poate arăta existenţa unor legi raţionale. Dar, pînă şi acestea puţine ar avea, în ultimă analiză, numai un caracter statistic (vezi *mai sus*, punctul 5). Aceste insule însă, cum ne arată însuşi termenul, nu sînt legate laolaltă. Existenţa este, cu alte cuvinte, parte raţională, parte iraţională. E şi inteligibilă şi absurdă.

Iată tot ce ştim cu siguranţă şi tot ceea ce putem afirma cînd rămînem în cadrele sever fixate ale experienţei concrete.

Iar timpul, fiind mai mult decît un cadru gol în care se petrec simple schimbări de forme, fiind însăşi urzeala substanţială a existenţei (vezi *mai sus*, punctul 7), evoluţia ne-a apărut creatoare de noutate în sensul plin al cuvîntului, şi nu numai aparentă, cum este ea concepută de teoriile preformiste, teorii construite în baza raţionamentului inclus în noţiunea de cauză mecanică. Astfel stînd lucrurile, Universul nu mai poate fi conceput ca dat din vecii vecilor, o dată pentru totdeauna, iar schimbările care au loc în el ca fiind numai transformări ale unui conţinut neschimbător din eternitate. Dimpotrivă, privit din unghiul de perspectivă al afirmaţiei: timpul e stofa esenţială a Lumii, Universul ne apare ca etern provizoriu, ca neisprăvit în însăşi substanţa sa metafizică.

Cu alte şi mai scurte cuvinte: existenţa, în însuşi fondul ei metafizic, ia caracter istoric. Sau invers: istoricul îmbracă importanţă metafizică.

Pentru a măsura toată distanţa, enorma distanţă ce separă această viziune a existenţei de cea care se desprindea din ipoteza dezvoltată în capitolul precedent, să ni se dea voie să reproducem aci concluzia de acolo formulată în judecata: Lumea nu are istorie, căci nu există istorie ...

•

Ţinînd seamă, prin urmare, de piedicile care se ridică în calea raţionalităţii şi raţionalizării integrale a formelor esenţiale ale existenţei — am văzut (§ III, 1) că însăşi cunoaşterea raţionalului presupune iraţionalul ca pe una din condiţiile ei esenţiale — concluzia generală ce se impune este că supremul ideal de cunoaştere despre care a fost vorba în capitolul I al prezentei lucrări, ideal ce a jucat şi joacă rol de tainic şi trainic resort în evoluţia ştiinţei şi a filosofiei, nu e justificat nici de experienţă şi nici de raţiune. Nu este decît un mit util. Tot astfel, nici procedeele de cunoaştere



puse în practică de raţionalismul ştiinţific şi filosofic (vezi cap. I, §§ VI—VII) nu sînt eficace totdeauna şi pretutindeni (vezi cap. II, § III, punctele 5—7).

Stabilirea unui lanţ deductiv fără discontinuitate, reducerea ultimă a tuturor faptelor de experienţă şi a tuturor legilor parţiale la o lege unică, din care să poată fi deduse cu necesitate toate formele esenţiale ale acesteia, ne apare deci ca un ideal care purcede dintr-un act de credinţă: credinţă în raţionalitatea esenţială şi *totală* a existenţei.

Credinţă cu rădăcini adînci în substratul biologic al fiinţei noastre şi dînd satisfacţii mari instinctului nostru de conservare: inteligenţa noastră înclină în mod normal să exagereze întinderea şi importanţa elementului raţional. Dar această înclinaţie, altoită desigur pe exigenţele imperioase ale instinctului vital, nu poate fi justificată în faţa spiritului critic sprijinit pe experienţă. Ea este poate o iluzie binefăcătoare, un mit. Dar mit fiind, ea nu poate aspira la drept şi rol de axiomă a cunoaşterii.

Prin urmare, ideea raţionalităţii integrale a realităţii, ca şi principiul determinismului absolut şi noţiunea de cauză mecanică implicată în el — oricît se vor fi arătat de fecunde şi vor continua să se arate — ne apar numai ca forme categoriale ale unui singur punct de vedere asupra existenţei. Punct de vedere fatal parţial asupra Totului, ca orice alt punct de vedere. Sînt deci forme categoriale relative, între alte multe forme posibile.

Afirmînd în mod exclusiv acest punct de vedere parţial, ca unic posibil şi singur necesar, dăm dovadă de dogmatism nejustificat nici de experienţă şi nici de raţiune.



# NATURĂ ŞI CIVILIZAŢIE

Privită din perspectiva celor arătate în capitolul precedent, existenţa nu ne-a apărut deci omogenă în structura ei esenţială. Rămînînd în cadrele sever fixate ale experienţei, tot ce am putut afirma cu siguranţă a fost judecata: existenţa este logică şi ilogică, inteligibilă şi impenetrabilă, rezonabilă şi absurdă. Ea ne-a arătat porţiuni în care noţiunea determinismului mecanic pare a putea fi aplicată cu destulă dreptate. Dar ne-a prezentat şi aspecte unde extinsă, această formă categorială a inteligenţei discursive elimină tocmai ceea ce ar trebui să explice.

Nu există, prin urmare, punct de vedere care, aplicat consecvent şi exclusiv, ar fi în măsură să epuizeze singur toate aspectele şi determinaţiile ireductibile ale existenţei. Aplicat singur, orice punct de vedere păcătuieşte prin parţialitate. Se dovedeşte fals, din lipsă de lărgime. Deformează, sărăcind-o, imaginea pictată în culori multe pe care existenţa o arată experienţei autentice. Acesta e cazul concepţiei care afirmă raţionalitatea esenţială şi *totală* a existenţei şi determinismul absolut. Acesta ar fi însă, în măsură şi mai mare, şi cazul doctrinei care ar pleda pentru caracterul integral ilogic al realităţii şi pentru contingenţa absolută.

## I

Dar, dacă raţionalitatea esenţială şi integrală a existenţei nu e rezultat al experienţei, ci este, cum am văzut, afirmaţie de credinţă ce depăşeşte fatal orice experienţă posibilă, nici reconfortantele certitudini de ordin practic care o însoţesc în chip natural (vezi cap. II, §§ I şi II) nu mai pot fi considerate ca fapte de experienţă în sensul strict al cuvîntului. Ele ne vor apărea drept plăsmuiri ale unui optimism explicabil poate, dar nejustificat. Astfel, nevoile sufleteşti cărora le da satisfacţie completă credinţa că Universul, în formele de existenţă esenţiale ale lui, este inteligibil nu vor mai fi satisfăcute de noile probabilităţi practice care se întrevăd.

Într-adevăr, făcînd efort mare, să renunţăm pentru moment la orice interpretare a faptelor pe care ne-ar putea-o sugera anumite interese de ordin biologic şi sentimental, şi să încercăm să privim cu curaj viril existenţa în faţă! S-o privim aşa cum ni s-ar prezenta ea, dezbrăcată de orice teorie iluzionistă pe care ne-ar inspira-o grija destinului nostru şi o anumită miopie spirituală, venită din străfundul instinctului vital al speţei. Altfel spus: dîndu-ne seama critic că formele în care acesta încearcă să producă iluzii consolatoare sînt nenumărate, să căutăm să îndepărtăm din conştiinţa noastră orice chimie sufletească dirijată de acest instinct de conservare. Să păstrăm constant trează neîncrederea noastră în artificiile lui şi-n şoaptele insinuante ale inimii noastre.

•

Considerată într-un astfel de moment de supremă libertate spirituală, în ce lumină ne apare scara de valori despre care a fost vorba la începutul § II al capitolului precedent? Care este fundamentul real, fundamentul empiric al ei?

Nici unul.

Experienţa reală nu ne arată de loc că ar exista armonie şi colaborare între lumea spiritului şi lumea materială. Este adevărat că cu cît o formă de existenţă biologică a atins o treaptă de evoluţie mai înaltă, cu atît oferă spiritului, în

principiu, mai bogate posibilități de realizare și expresie. Dar aceasta numai în principiu. Căci, în realitatea concretă, lucrurile nu se întîmplă totdeauna așa. Progresul material sau cel biologic nu atrage după sine cu necesitate și progresul vieții spirituale. Mai mult: nici chiar progresul psihologic nu e coordonat necesar progresului spiritual. Psihologicul face parte din „natură" și scopurile lui nu se confundă prin esență cu țintele urmărite de viața spirituală.

Cu atît mai puțin e confirmată de experiență opinia prea răspîndită că lumea materială ar fi subordonată lumii spirituale. Experiența nepărtinitoare ne face, dimpotrivă, să asistăm la spectacolul neliniștitor al unor serii nesfîrșite de conflicte între lumea spiritului și lumea materială (biologicul cuprins în aceasta din urmă). Cele două mari împărății ale existenței sînt, în cel mai bun caz, coordonate, urmărind realizarea unor scopuri proprii și independente. Și-n urmărirea acestor scopuri specifice, ele vin adesea în conflict una cu alta. Iar rezultatul conflictului nu este totdeauna cu necesitate în favoarea spiritului și a valorilor create de el. Am putea spune chiar că cele mai de multe ori spiritul iese învins din luptă.

Și, după cum reprezentanții unor răspîndite forme de „idealism" moral nu țin seama de experiență cînd neagă orice dependență posibilă între cele două lumi și cînd afirmă *urbi et orbi* că spiritul sfîrșește prin a-și realiza, mai curînd sau mai tîrziu, dar totdeauna și sigur scopurile, independent de opoziția pe care i-o fac forțele oarbe ale materiei, tot astfel exagerează și cei ce atribuie acestora rol de cauze creatoare în lumea spirituală. Căci e fapt de experiență că împrejurările externe (materiale) nu creează decît cadre exterioare mai mult sau mai puțin favorabile, sau chiar nefavorabile, pentru jocul unor legi proprii lumii spirituale. Condițiile materiale pot înăbuși sau distruge viața spiritului, dar n-o



pot crea acolo unde ea nu există. Căci altfel, milionarii ar trebui să fie toți suflete nobile, artiști sau gînditori.

Astfel, nu se poate susține că progresele realizate de o clasă de școlari sînt efectele condițiilor de ordin material în care se găsește clasa respectivă. Nici bunăstarea părinților sau a dascălului, sau lipsa de bunăstare, nici școala spațioasă și luminoasă sau contrariul, nici programa de învățămînt sau absența ei nu sînt cauze determinante de efecte de ordin sufletesc bune sau rele. Toate acestea sînt cadre exterioare ce permit sau opresc, ajută sau împiedică jocul adevăratelor cauze determinante și care sînt de ordin spiritual, ca: inteligența, destoinicia și conștiința învățătorului, inteligența și interesul pentru carte al elevilor etc.

În legătură cu exemplul amintit acum, să reținem, din contră, faptul că, foarte adeseori, condiții materiale excelente pot avea efecte nefaste asupra dezvoltării vieții spirituale. Nu sînt rare cazurile cînd, un anumit grad de bunăstare materială depășit, are drept efect moleșirea, amorțirea sau chiar moartea vieții spirituale. Aceasta, la inși ca și la popoare întregi.

Un oarecare confort exterior e indispensabil pentru ca forțele sufletești date să nu se irosească toate în lupta neîncetată pentru bucata de pîine a zilei, iar minimul de răgaz și libertate, absolut necesar dezvoltării vieții spiritului, să devină dorință niciodată împlinită.

Confortul material constituie primejdie pentru viața sufletului din momentul în care se schimbă în scop și cult, din mijloc și condiție ce a fost.

Plăcerea materială (în toate sensurile cuvîntului) ca atare nu poate fi condamnată. Căci forțele sufletești cîștigă în libertate de mișcare, și deci în eficacitate, cînd nu sînt mobilizate ca gardieni ai unor deplasate idealuri de asceză și cheltuite pentru atingerea acestor idealuri. Ceea ce slăbește resorturile și tensiunea interioară a spiritului (despre care

am spus cîteva cuvinte în Cuvînt înainte și vom mai vorbi în capitolul IV al prezentei cărți) este plăcerea materială devenită obicei tiran, și confortul devenit adevărat cult.

Am adăugat lămuririle acestea spre a preciza că e foarte departe de noi gîndul de a condamna orice confort material. Căci, dimpotrivă, n-avem cuvinte destul de tari pentru a exprima revolta noastră cînd auzim, în dreapta și în stînga, repetîndu-se — cu prostie ori nerușinare (sau amîndouă) — sentința că Eminescu n-ar fi fost poet așa de mare dacă n-ar fi trăit în sărăcie, cîteodată chiar în mizerie, și n-ar fi suferit din cauza aceasta.

Noi știm, dimpotrivă, că sărăcia sfîrșește prin a degrada spiritul, superior din naștere, al multor creatori în cele sufletești. Că-l face meschin, îl înăcrește, îl strîmtează, îl sărăcește c-un cuvînt. Și mai știm chiar că mizeria, cînd a depășit o anumită margine, poate face să se piardă complet genii și talente.

Este sigur că condițiile exterioare de viață au intensificat anumite culori ale viziunii eminesciene. Dar de cînd a creat sărăcia genii și talente?! Dacă ar fi așa, ar fi trebuit să nu mai putem trăi în România de genii și de talente ... S-ar putea spune cu mai multă dreptate, cred, că, dimpotrivă, dacă Eminescu n-ar fi fost atît de sărac încît să fie nevoit să-și risipească viața în ocupații pe care le-ar fi putut avea în locu-i mii de compatrioți ai lui, rodul geniului său, născut și nu făcut, ar fi fost desigur și mai îmbelșugat decît este.

Să spunem, în legătură cu cazul lui Eminescu, că-n general forță superioară creatoare în domeniu spiritual nu poate fi decît personalitatea liberată de sub apăsarea nevoii directe de cîștig al mijloacelor de trai indispensabile. Lupta pentru aceste mijloace, dusă prea îndelungat și prea direct, sfîrșește prin a umili orgoliul sfînt și justificat al unei astfel de personalități. Drept urmare, foarte adeseori aceasta nu mai e în stare să reziste tentației de a-și „comercializa" producția. Comercializarea este și ea o capitulare în fața condițiilor exterioare stupide. Fiind însă capitulare indirectă, ea lovește mai puțin brutal amorul propriu. Lumea noastră mecanizată și capitalistă tinzînd să vadă în succesul bănesc semnul cel mai sigur al valorii cuiva, împinge cu brutalitate spre astfel de capitulări.

Știm pe de altă parte că nu există posibilitate de creație spirituală decît unde există răgaz. Dar, dacă este o categorie de oameni care ar trebui și ar merita să aibă acest privilegiu ce se numește „răgaz", aceasta este în rîndul întîi clasa marilor creatori în ale spiritului.

Acestea fiind spuse — și cu toate acestea — să repetăm convingerea exprimată mai sus că împrejurările materiale, cuvîntul însuși o spune, nu sînt totuși decît împrejurări în care legi și cauzalități proprii lumii spirituale au rol creator, legi și cauzalități pe care nu le cunoaștem încă decît foarte vag.

•

Antagonismul și tensiunea care există între lumea spirituală și cea materială, și despre care vorbeam adineaori, le putem urmări în cele mai diferite domenii de activitate omenească. Evident, nu poate fi vorba de antagonism sau de armonie, cînd acestea ar exista, decît în aceste domenii ale existenței, întrucît numai aici se găsește prezent totdeauna și termenul al doilea care creează posibilitate de tensiune sau de armonie, adică spiritul și forțele lui.

Dar, înainte de a examina cum se manifestă antagonismul în domeniile de exteriorizare concretă a spiritului, să vedem cum apare el în interiorul vieții sufletești ca atare.

## II

Este desigur fapt de experiență și greu de contestat că viața sufletească are origini biologice. Și importanță inițială biologică. Relațiile strînse care pot fi constatate între procesele sufletești și cele organice sînt foarte reale, și multe din ele destul de cunoscute. O parte foarte însemnată a fenomenelor psihice stă incontestabil în serviciul biologicului, servind nevoilor vieții organice: ca adaptare la mediu, la conservarea individului și a speței etc. Și e lucru știut că aceste procese au loc, pe o anumită etapă de evoluție, fără prea multă conștiință; care intervine mai tîrziu, potențîndu-le și modificîndu-le. În această privință, deosebirea dintre animal și om este desigur numai de grad, fenomenele care se petrec la acesta fiind mai complexe și mai complicate, căci răspund unor nevoi mai diferențiate.

Se întîmplă însă că, de la o anumită zonă sufletească în sus, și un anumit grad de evoluție atins, conștiința omenească, examinată în spirit cu adevărat științific, adică fără gîndul de a simplifica starea de fapt de dragul anumitor teorii (care joacă în speță rol de idei preconcepute, cu toată aparența lor științifică), conștiința omenească, zic, arată o mulțime de elemente care nu mai pot fi puse în legătură directă cu nevoile biologice ale insului sau ale speței. Fenomene sufletești ce iau loc alături, unele dintre ele chiar contra fenomenelor de conștiință aservite sănătos utilității, adică biologicului.

Astfel, ca să aducem un exemplu, între multe altele posibile: nimic mai nebiologic și mai inutil ca ideea morții. Noțiune pe care n-o are nici un animal. Animalul nu știe că moare. Singur omul știe că moare. Dar, tocmai această idee, negație a biologicului, a fost poate cel mai eficace agent creator de cultură. Căci se prea poate că-n parte, omul a născocit civilizația, în dorința adîncă de a contraria legea de fier a vieții care vrea ca aceasta să fie muritoare. Ca să devie „nemuritor", sub o formă sau alta, omul a inventat prelungirea la infinit a vieții prin creațiile sale religioase, artistice, filosofice, morale. Toate, opere de mare consolare contra vieții trecătoare și adesea maștere. S-a întîmplat însă că, cu gîndul perpetuu la moarte, omul a uitat viața (în sensul biologic al cuvîntului). Grija mereu prezentă a morții l-a împins la negarea vieții, care devine mijloc (pregătire) pentru moarte . . .[1].

Tot astfel, e sigur că inteligența este și a fost înainte de toate instrument în serviciul vieții. La anumiți indivizi ea devine însă, din mijloc, scop. În civilizațiile superioare întîlnim inteligențe care funcționează în vederea realizării unor scopuri ce nu sînt aservite direct utilului. Să ne aducem aminte de Descartes, părăsindu-și patrie și interese pentru a putea gîndi în libertate. De Spinoza, refuzînd strălucite situații materiale și sociale și continuîndu-și pînă la moarte existența-i obscură de șlefuitor de lentile, pentru a putea gîndi liber. Inteligența, în aceste cazuri, trăiește din și pentru propriile-i nevoi, pentru cunoaștere pură. Din armă în serviciul comandat al conservării și al intereselor materiale, ea tinde să devină oglindă dezinteresată și curată a vîrtejului caleidoscopic al acestei lumi.

În astfel de cazuri însă, ea poate deservi interesele vitale ale trupului ce o poartă. Gîndiți-vă la Arhimede care, în loc să-și apere viața, moare apărîndu-și figurile geometrice.

[1] Pentru completarea celor spuse pînă acum în prezentul paragraf a se vedea partea I a remarcabilului articol al lui M i h a i R a l e a, *Psihologie și viață*, în „Viața Românească", nr. 2—3, 1926. Să se citească însă mai ales substanțialul eseu al aceluiași autor, eseu intitulat *Definiția omului*. În acest eseu, găsim admirabila și lapidara definiție a lui *homo sapiens:* omul e animal absurd (vezi „Viața Românească", nr. 7—8, 1928).

La Galilei, suferind tortură la adînci bătrînețe, pentru gîndul că Pămîntul se învîrtește. Sau la Giordano Bruno, murind pentru convingerea pur intelectuală că Lumea ar fi nemărginită. Sau la toți acei savanți și gînditori dezinteresați care fac teorie pentru teorie, dorind să cunoască pentru a cunoaște și, drept compensație absurdă, devin neapți pentru viața practică, inadaptabili fără leac, fiind striviți adesea de forțele oarbe ale celui dintîi biped adaptat, sau de cele ale colectivității, aproape totdeauna reprezentantă prin excelență a biologicului.

În general, s-ar părea că viața ascultă cu resemnare de o blestemată „lege" a compensației. Orice însușire mare cere să fie plătită cu lipsuri însemnate în alte direcții. „Lege" de aramă ce se verifică la ins și la neamuri întregi. Orice dezvoltare superioară ni se prezintă sub forma unei tragice unilateralități. Istoria ne arată puține abateri de la această lege.

Unilateralitatea domină fondul vieții cu putere atît de mare încît oprește oarecum chiar și manifestarea simultană a tuturor calităților unui ins sau popor. Acestea se exteriorizează pe rînd, în momente succesive ale existenței insului sau a poporului respectiv. Și rareori adăugîndu-se una la alta. Cele mai de multe ori înlocuindu-se una pe alta. Astfel încît, chiar atunci cînd e vorba de aceeași formă individuală de existență, nu se poate spune că timpul care trece, cu libertate, aduce progres cu necesitate: o însușire nouă de ordin secund poate înlocui adesea însușiri vechi de rară și înaltă calitate.

Fiecare formă de existență în general, și fiecare treaptă de dezvoltare a aceleiași forme individuale de existență în special își are îngrădirile ei specifice. Într-un anumit și precis sens, fiecare este exclusivă de calități ce nu pot fi „suportate" decît de vecina sau de antagonista ei.



Cu foarte rare excepții, în fiecare ins se găsesc date dispoziții atît de disparate sau chiar antagoniste, încît puterile-i n-ajung să le pună în valoare pe toate deodată.

Astfel, e fapt de experiență destul de frecventă că mari oameni de acțiune înțeleg greu anumite lucruri și pe altele nu le pricep de loc, că foarte adeseori orizontul lor intelectual e uimitor de mărginit. Și invers: inteligența mare poate omorî în germene voința. Orizontul spiritual larg și cîntărirea cu balanță sufletească prea sensibilă a nesfîrșitelor posibilități (posibilități inexistente pentru mințile mai rudimentare) paralizează hotărîrile, omorînd în fașă acțiunea.

Nu e necesar ca lucrurile să se întîmple astfel. În realitate însă așa se întîmplă de cele mai de multe ori.

Constatăm, în general, că animalul mai puțin diferențiat se adaptează la condiții grele de existență cu mai mulți sorți de izbîndă decît animalul superior. Ce mamifer ar putea suferi, fără pierderea vieții, mutilările pe care le suferă cu destulă ușurință unii viermi și unele reptile? Ca să aducem, așa la întîmplare, un exemplu.

Apoi, multe calități de ordin biologic pe care le au animalele, omul nu le mai posedă. Și această pierdere n-a fost totdeauna compensată de cîștig echivalent în alte direcții. Chiar și în ce privește atitudinea sa generală în fața existenței ca atare — atitudine ce se dezvelește percepției noastre omenești exteriorizată numai în „conduite", în „comportamente" și nu concretizată și-n formă de sentimente și idei — animalul pare a fi mai „perfect" decît omul.

Privite lucrurile din perspectiva exigențelor spiritului, — care este mai mult decît inteligență pasiv înregistratoare — limitările despre care amintim sînt nu se poate mai neliniștitoare. Mai ales cînd e vorba de soarta calităților aparținînd împărăției fragile a valorilor spirituale.

Căci, întocmai cum o inteligență, fie ea cît de mare, nu este apreciată decît de cele ce, într-o măsură oarecare, îi sînt asemănătoare, și nu are putere de acțiune decît asupra acestora, tot astfel cea mai înaltă forță spirituală nu are nici o putere asupra celui ce nu trăiește de loc pe plan spiritual.

Personalitatea cea mai bine înzestrată, dar al cărei interes este îndreptat întreg către lumea nevăzută a valorilor spirituale — fie aceste valori de comprehensiune pură, artistice ori etice — nu e în stare totdeauna să se adapteze la exigențele vieții practice, la exigențele utilului imediat.

Spirite suverane în nemărginita împărăție a sufletului, pot fi — și de regulă cam așa se întîmplă — complet neputincioase în sferele naturii materiale:

Poetul e asemeni cu prințul vastei zări,
Ce-și rîde de săgeată și prin furtuni aleargă;
Jos pe pămînt și printre batjocuri și ocări
Aripele-i imense l-mpiedică să meargă[1].

Iar cînd un astfel de om superior mai e înzestrat și cu blestematul dar care se cheamă simț critic, suferă umilitor din cauza acestui fapt descurajator. Suferința poate lua — după fire și temperament — forma resemnării, dar poate îmbrăca și haina amărăciunii și a revoltei. Însă, oricare-ar fi cazul, ea lasă urme păgubitoare în colțurile cele mai ascunse ale vieții sufletești.

[1] *Albatrosul* lui Baudelaire, în frumoasa traducere a lui Al. A. Philippide.

Judecînd după cele cîteva bucăți apărute în „Adevărul Literar", Philippide ne va da, în *Flori alese din Fleurs du Mal*, o traducere făcută nu numai cu talent mare, dar și cu scrupuloasă conștiință artistică. Comparînd între ele textele (confruntați, de exemplu, textele poeziei *Balconul*), am rămas cu impresia că Baudelaire în românește e de calitate cel puțin egală aceluia pe care Ștefan George l-a dat germanilor.



Consecințele acestea nu sînt evitate decît de cei ce-și narcotizează luciditatea inteligenței critice cu explicațiile mai mult verbale decît reale ale unui determinism pseudoștiințific. Acesta n-ar justifica în ultimă analiză trista stare de fapt a lucrurilor, chiar dacă ar reuși realmente s-o explice.

*Dar ele mai pot fi evitate, vrem să credem, de cei ce ar căuta să încadreze constatările de mai sus într-o concepție generală a existenței, propusă de noi în capitolul ultim al prezentei cărți, concepție tragică, și într-un sens ce-l vom preciza acolo, concepție implicînd un anumit eroism intelectual.*

Revenind la constatările noastre, înțelegem poate sfiala și sentimentul de proprie stîngăcie și de „despatriere" cu care spiritele amintite se apropie de obicei de tumultul profan al acestei lumi. De aici, în consecință, poate și înclinația lor de a sta oarecum „deoparte". Christos a exprimat figurat și popular această melancolică stare de lucruri cînd a spus că împărăția lui nu e de pe lumea aceasta.

Să mai amintim, în ordinea de idei dezvoltate acum, faptul și mai tulburător că există vieți care, deși nu sacrifică nici umbra unui gînd sau clipe ale lor intereselor spirituale, sînt trăite cu sentimentul subiectiv al unei mari plenitudini interioare.

Trebuie acceptat cu curaj, ca real, faptul trist că se poate trăi „tare", se poate trăi cu sentimentul intens că duci viață completă, trăind viață fără de suflet. O viață poate fi consumată întreagă de unica grijă de a cîștiga avere, de exemplu, fără să lase drept ecou în suflet sentimentul sălciu la gust al vidului. Cine n-a întîlnit persoane care n-au de loc conștiința sărăciei lor interioare; dimpotrivă, au convingerea candidă și, subiectiv, neclintită că sînt oameni compleți, ce-și trăiesc viața cu intensitate și sub toate aspectele ei? Capitalismul modern și civilizația noastră mecanică și industrială tind să încurajeze răspîndirea acestui specimen

de om şi, ridicîndu-l la valoare de tip reprezentativ al lor, să-i dea şi o justificare de principiu.

Este evident că într-o societate în care succesul material e considerat drept semn vizibil al valorii umane intrinsece a cuiva, încurajat este cel ce nu-şi încurcă viaţa cu tot felul de aspiraţii şi idealuri neschimbabile în valori sunătoare de piaţă, cum sînt ideile generale şi abstracte, nevoia de satisfacţie estetică, scrupulele morale, sentimentele de delicateţe sufletească etc. Acestea sînt piedici şi frîne în calea succesului material cît mai rapid: cel ce le are e fatal învins de cel ce nu le are. Cel dintîi, oricît ar fi de înzestrat de altfel, nu poate face tot ce face acesta din urmă, care ignorează sau dispreţuieşte valorile spirituale ca pe nişte sperietori pe care „neputincioşii" şi „inadaptaţii" le implîntă, drept prezumtive piedici, în calea triumfală a celor „tari" şi „deştepţi".

Dar, după cît ştim, această răsturnare completă a scării de valori n-a fost încă desăvîrşită şi principiar în nici un fel de societate. Spuneam că civilizaţia noastră mecanică numai tinde către această împlinire. Răsturnarea despre care e vorba nu s-a făcut şi nu se face decît de fapt şi instinctiv. Dat fiind însă punctul de vedere empiric din care vrem să privim lucrurile şi-n prezentul capitol al cărţii noastre, tocmai această răsturnare de fapt e ceea ce importă pentru moment.

Chiar şi-n societăţile în care ea nu tinde să fie atît de radicală cum a fost descrisă mai sus, şi-n care, în principiu, e admisă, ca singură creatoare de mare cultură, scara de valori implicată în punctul de vedere de pe care am dus discuţia precedentă, chiar şi în aceste societăţi, zic, ierarhizarea şi încurajarea purtătorilor de valori spirituale nu se face după regulile ce ar trebui scoase din amintita scară. Aceasta, din cauza utilului direct de care e condusă orice colectivitate care vrea să se conserve şi să fie „tare".



E fapt de experienţă că în domenii largi de activitate omenească crezută utilă colectivităţii, randamentul cel mai mare nu este oferit necesarmente de cei dotaţi cu darurile sufleteşti de calitatea cea mai înaltă: înzestrări ce trebuie, evident, clasate pe trepte mai jos situate în scara de valori pot fi mult mai utile societăţii în ansamblul ei. Aceasta, şi pentru că sînt mai uşor înţelese şi apreciate de majoritatea membrilor ei. Dar, atît insul cît şi colectivitatea nu înţeleg şi nu apreciază decît ceea ce li se aseamănă. Selecţia, ierarhizare şi încurajarea purtătorilor de valori se vor face deci în funcţie de acest fapt. Popularizatorul ştiinţei, popularizatorul de orice (pedagogul, oratorul etc.) va fi mai agreat de societate decît purtătorul darului mai rar şi incontestabil superior al creaţiei spirituale.

S-ar putea ca societatea să aibă dreptate cînd îl crede mai util pe cel dintîi, dar tot aşa s-ar putea să se înşele. Şi se înşală destul de des. Căci dacă n-ar fi aşa, societăţile ar fi cuasinemuritoare ... Decît, experienţa ne arată că nu e de loc cazul.

•

Rezumînd cele spuse în prezentul paragraf, putem afirma că, în regulă generală, viaţa spirituală şi purtătorii valorilor ei neaservite utilului direct nu au perspective de dăinuire decît în măsura în care aspiraţiile lor nu intră în conflict prea deschis cu interesele de conservare ale biologicului, interese concretizate în forme sociale de tot felul, pasiuni şi interese colective (de clasă, naţionale sau numai de partid). În caz contrar, biologicul numit viaţă învinge de obicei.

Conţinuturi de conştiinţă neaservite direct biologicului sînt o parte esenţială a fenomenelor sufleteşti care însoţesc judecăţile de valoare spirituală, şi în teză generală, tot ce

intră în categoria „gratuitului"[1]. Cum vom vedea mai încolo, aceste elemente de conştiinţă sînt cele care creează cultura superioară: aceasta nu e decît în neînsemnată parte o prelungire a biologicului, pe care nu-l serveşte în chip necesar.

Cu alte cuvinte, viaţa sufletească este, pînă la un anumit punct, continuare şi potenţare a organicului. De la o anumită limită începînd şi într-o măsură preponderentă, ea este însă şi o formă de existenţă autonomă, urmărind scopuri proprii. Scopuri a căror natură biologică cu greu ar putea fi dovedită. În orice caz, pînă azi, caracterul neautonom al lor n-a fost demonstrat încă în chip indiscutabil şi cu argumente reale, nu verbale. Scopurile acestea nebiologice le întîlnim mai ales la conştiinţele care au atins un grad de evoluţie mai mare şi au creat elemente de civilizaţie şi cultură superioară.

Făcînd constatările de mai sus, nu ne gîndim deocamdată să enunţăm judecăţi de valoare, supraevaluînd sau subevaluînd rostul unuia din cele două aspecte antagoniste pe care le prezintă conştiinţa considerată ca atare.

## III

Să vedem acum mai de aproape în ce fel se manifestă antagonismul şi tensiunea de care a fost vorba mai sus în diversele domenii de activitate omenească, domenii de exteriorizare concretă a spiritului.

Se ştie că, din momentul în care viaţa spirituală şi-a cîştigat drepturi relative şi reale la o oarecare autonomie — moment care coincide pentru noi europenii cu începuturile filosofiei eline — omul a afirmat în faţa lumii exterioare o mulţime de exigenţe de ordin spiritual. Pe cele pur

[1] Cf., pentru dezvoltări mai largi, eseul nostru *Mitul Utilului, linii de orientare în cultura românească*, Cluj, 1933.



intelectuale le-am văzut în capitolul I al prezentei lucrări. Să vedem care sînt cele de ordin etic?

Acestea ar putea fi caracterizate scurt în propoziţia următoare: din momentul în care spiritul a început să reflecteze asupra propriilor lui nevoi, adică din momentul în care a devenit conştient, a anunţat dorinţa mare şi plină de consecinţe de a spiritualiza întreaga existenţă. De a-şi realiza în lumea exterioară (materială) idealurile lui morale. De a o moraliza. Nu în sensul de „a-i face morală", ci în acela de a o face morală.

Dar aceste exigenţe implică credinţa fermă că lumea materială se şi lasă să fie astfel transformată. Credinţă presupunînd la rîndul ei gîndul că lumea, în esenţa ei veritabilă, este deja morală, întocmai cum nădejdea raţionalizării integrale presupune postulatul raţionalităţii esenţiale şi totale a existenţei.

Filosofia antică, în formele de expresie clasice ale sale, şi creştinismul Bisericii[1], plămădit şi cu elemente luate din gîndirea elină, sînt doctrinele care au promis cei mai mari sorţi de realizare acestor aşteptări de ordin moral. Pentru aceste doctrine, lumea exterioară e constituită din eternitate, în substanţa ei, în aşa fel încît asigură triumful final al acestor exigenţe morale. Divinitatea creştină li-l garantează prin „providenţa" sa, iar tradiţia greco-latină — continuată sub acest aspect de tradiţia raţionalistă europeană — îl asigură prin splendida şi optimista noţiune a „justiţiei imanente"[2].

Prin răspîndirea lor mare, doctrinele acestea au întărit — justificîndu-l principiar — optimismul înnăscut şi natural al speţei noastre. Optimism înnăscut, căci e biologic şi sănă-

[1] Am zis „creştinismul Bisericii", căci creştinismul primitiv pare a fi fost, în spiritul lui profund, o negare hotărîtă a lumii.

[2] Cf. şi cele spuse *mai sus*, la începutul capitolului II.

tos să fii optimist, să proiectezi propriile tale dorințe în miezul realității. Pe care să o contemplezi apoi încărcată de elemente care nu-i aparțin, acestea fiind visuri ce sînt ale tale. Și, optimism natural, conștiința noastră opunînd instinctivă rezistență oricăror vederi pesimiste și, pînă la un grad, un fel de miopie intelectuală față de faptele care par a-i contraria realizarea aspirațiilor.

Astfel a devenit hiperpopulară, și afirmată ca adevăr care nu se mai discută, credința că binele poate fi realizat totdeauna, că binele și dreptatea sfîrșesc totdeauna prin a învinge răul și nedreptatea etc., etc. ...

1

Dar, considerate la lumina inteligenței critice, care are grijă și curaj să nu depășească limitele experienței, toate aceste certitudini optimiste se transformă în propoziții problematice, dacă nu chiar în certitudini absolut pesimiste.

Idealul unei lumi perfecte din punct de vedere moral, este, ca orice ideal, rezultatul unor judecăți de valoare. Și, ca orice valoare, el nu poate fi dedus și scos numai din existența empirică. Descoperirea valorilor se face nu atît cu ajutorul funcțiilor pur intelectuale, sau pretinse atare și concretizate în judecăți de existență sau de constatare, ci valorile sînt descoperite „create“, în ultimă analiză — de funcțiile emoționale ale conștiinței. *Intr-un anumit sens* (vezi *mai jos*, cap. IV), ele nu sînt proprietăți ale lucrurilor, cum crede de obicei simțul comun. Nu pot fi descoperite prin inducție din notele comune ale obiectelor, cum cer, ca să le poată recunoaște caracter obiectiv, pozitiviștii. Sînt calități ireductibile create de emotivitatea noastră, într-o anumită măsură independent de determinațiile obiective pe care le pot avea lucrurile. Sînt în preponderentă măsură independente de existență. Sînt relații emoționale pe care le creăm între



noi și realitatea exterioară, în eforturile ce le facem ca s-o transformăm după dorințele noastre. Adevăratul prim suport al valorilor morale este spiritul, persoana, sîntem noi.

Experiența ne și arată că ceea ce este și ceea ce trebuie să fie sînt despărțite, cele mai de multe ori, de un interval prăpăstios. Și nu știm să se fi născut pînă în prezent gînditorul care să fi reușit să scoată cu adevărat pe „trebuie să fie“ numai din „este“, deși doctrinele amintite adineaori caută să prezinte atitudinea morală drept afirmare conștientă și continuare a unor tendințe imanente firii.

Vom încerca să arătăm mai jos (cap. IV) cum operația contrară, adică deducerea lui „este“ din „trebuie să fie“, este mai ușor de făcut. Sudura între cei doi termeni antagoniști — reprezentanți a două lumi diferite — fiind posibilă numai pe această din urmă cale.

Care este deci raportul ce-l descoperim între existență și valorile spirituale-morale, cînd privim lucrurile din unghiul de perspectivă pe care ni-l oferă experiența, experiența de toate zilele, ca să zicem așa? Iată-l, acest raport, formulat cu minimum de cuvinte:

Lumea exterioară opune rezistență dîrză în calea eforturilor noastre de a o transforma după chipul și asemănarea idealurilor noastre. Unele din aceste idealuri au putut fi realizate cu prețul unei enorme risipe de energie și de suflet. Altele, cele mai multe, au rămas visuri fără trup. Și iarăși altele, abia înfăptuite, au fost distruse de forțele elementare și oarbe ale naturii. De cele din om și de cele dinafară de om. Iar față de conservarea lor, legile firii se arată perfect indiferente, cînd nu se dovedesc franc ostile.

În sprijinul acestor afirmații, putem aduce exemple nenumărate:

Faptele descoperite și înșirate de Darwin în nemuritoarea sa operă au adus o strălucită dezmințire vechiului optimism religios și filosofic, confirmînd, pe plan experimental, o

bună parte din intuițiile pesimistului Schopenhauer. Optimismul raționalist subordona, cum am văzut, forțele naturale, anorganicul și biologicul, legilor lumii spirituale. La lumina faptelor descrise de Darwin, omul nu ne mai apare ca o ființă condusă în acțiunile sale în primul rînd de rațiune și de scopurile plăsmuite de aceasta. Ci distanța care se părea că-l separă de animal s-a micșorat enorm. Întocmai ca restul viețuitoarelor, și el ascultă mai întîi de motive care îl ajută să afirme primatul biologicului, adică al forței oarbe. Forțele acestea, elementare și neresponsabile, inundă adesea domeniul vieții morale și spirituale ale omului, cu brutalitatea ce le caracterizează jocul singur dominant în lumea zoologică. Și-n această năvală a lor, înăbușă sau distrug cu perfectă indiferență valori create de om.

Împins deci de instinctele sale comune cu ale celorlalte viețuitoare, omul tinde să dărîme propriile lui creații. În astfel de momente, forța primează dreptul și-n domeniile de activitate omenească. Și omul se comportă după legea de oțel a celui mai tare biologicește. Uitînd sau falsificînd sensul adevărat al doctrinelor religioase și filosofice amintite mai sus, devine cel mai periculos dușman al lumii spirituale. Care doar e numai a lui! Adevărat Saturn în anumite momente ale sale, omul își devorează propriile lui vlăstare.

•

Domenii de activitate omenească unde primează pînă azi în societatea capitalistă imperativele legii darviniene sînt: economicul și politicul. Acesta din urmă mai ales în ce privește raporturile dintre state. Ambele, deși creații ale omului, afirmîndu-și voința proprie și conducîndu-se după norme complet indiferente față de destinele valorilor spirituale.

Am deforma faptele dacă n-am recunoaște că forțele economice au creat, uneori și pe alocuri, condiții exterioare



mai puțin dure pentru slujitorii valorilor spirituale. Dar acest fenomen — sporadic, repet — s-a produs în marginea și oarecum împotriva legilor care prezidează la evoluția vieții economice în capitalism. Starea deplorabilă în care continuă să trăiască și azi, mai ales azi, sute de milioane de ființe omenești (creatoare posibile de valori spirituale), cu toată aglomerarea și superfluul de bunuri materiale concentrate în mîinile cîtorva persoane și colectivități privilegiate, este un argument enorm de elocvent în favoarea judecăților enunțate mai sus asupra caracterului amoral și aspiritual al economicului în societatea capitalistă.

Devenit de cîteva decenii încoace o periculoasă, și poate pentru destinele viitoare ale culturii europene fatală abstracție, *homo oeconomicus* tinde cu puteri implacabile să-și aservească complet spiritul. Făcînd din cultul satisfacției materiale, al dorinței de plăcere fizică, din venerația utilului pseudobiologic valoare supremă, *homo oeconomicus* a răsturnat scara de valori religioase-spirituale, grație căreia civilizația europeană a putut lua ființă și a putut dura. Pornind de la gîndul, lămurit sau obscur, că sensul vieții trebuie căutat în augmentarea nesfîrșită a confortului material și în multiplicarea crescîndă a trebuințelor economice, *homo oeconomicus* a făcut din mijloacele de trai scop, iar din valorile spirituale mijloc aservit acestui scop. Importanța acestora a început să fie, în civilizația industrială dirijată azi de utilul imediat, neglijată, adesea chiar negată. Valoarea spirituală supremă, personalitatea, tinde să fie măsurată cu gradul în care este în stare să servească exigențele iraționale și cultul exagerat de confort material al economicului capitalist.

O civilizație care face din progresul material scop al existenței tinde cu necesitate să facă din omul-automat ideal suprem de realizat. Omul-automat întrupează ideea de ultimă perfecțiune, și de cea mai mare utilitate: acolo unde

randamentul negociabil pe piață este totul; unde răgazul și viața interioară neaservită utilului direct sînt egale cu nimic; unde, altfel spus, sufletul și idealurile lui oarecum gratuite nu mai reprezintă valori pozitive, ci sînt privite drept încurcă-lume nedorite și deplorabile strică-socoteală.

Este clar că o mașină oarecare lucrează, în principiu, cu coeficient economic mai mare decît o ființă vie. Randamentul celei dintîi este calculabil cu precizie și nu suferă neprevizibile schimbări ulterioare, cum se întîmplă atît de des cînd e vorba de ființe vii, și în special de om. Este evident deci că, judecînd valorile omenești exclusiv din punctul de vedere al randamentului negociabil, valoarea superioară o reprezintă omul care se apropie mai mult de mașină.

Idealul omului-mașină mișcă cu preponderență resorturile intime ale civilizației capitaliste mecanizante. Ca atare, grație Cerului! el n-a fost realizat încă pe deplin nici în cele mai strașnic organizate uzine americane. (Nici chiar în abatoarele de la Chicago.[1]) Dar el poate fi descoperit cu ușurință în mintea multor spirite contemporane, și mai ales în gîndul marilor proprietari și conducători de întreprinderi industriale moderne.

Cînd progresul material se îndeplinește independent de cel interior, produce fatal idealuri care îndreaptă cultura unei societăți întregi pe căi străine și chiar dușmane spiritului. Forțele concentrate în jurul unui ideal de pur randament material produc minuni în acest domeniu. Bogăția pămîntului crește enorm, e adevărat. Dar este concentrată în mîini puține pentru puțini, și sufletul moare. Al proletarului aservit, ca și al celui ce-l aservește.

Omul modern a creat lucruri materiale pe care înaintașii lui nici n-ar fi îndrăznit să le viseze. Dar omul modern

[1] Descrise, cum se știe, atît de impresionant de Georges Duhamel, *Scènes de la vie future*, Paris, 1931.



tinde să renunțe — de fapt, dacă, deocamdată, nu și-n principiu — la libertatea sa interioară. Renunțare ce atrage după sine și pierderea libertății exterioare. Pe cea dintîi și-o aservește unor abstracții devenite mituri diriguitoare ale întregii lui existențe, pe cea din urmă o face sclava obiectelor situate în afară și numite mijloace de trai.

Astfel, în lumea capitalistă, progresul material — devenit din mijloc scop absolut și valoare cvasireligioasă — tinde să restaureze sclavia: materială și morală. Aceasta, pentru toată lumea, pentru proletari ca și pentru deținătorii capitalului.

Este însă explicabil — și experiența recentă ne-a arătat-o îndeajuns — că o civilizație care înclină să ridice satisfacția materială la rangul de necesitate mondială nu poate duce decît la luptele și războaiele cele mai bestiale, cantitatea valorilor materiale fiind limitată. Aceasta, pentru foarte lungă vreme, poate pentru vecii vecilor.

Iată deci că forțele economice pot deveni în societatea capitalistă o amenințătoare și fatală primejdie pentru destinele civilizației noastre, creată cu multă risipă de suflet și cu sacrificiul vieții multor slujitori ai spiritului.

2

Constatări de același ordin se impun cu privire la raporturile statelor între ele, și între stat și personalitatea umană.

Se știe că Hegel, și după el mulți epigoni au considerat statul ca supremă întrupare a moralității pe pămînt. Ni se pare că marele dialectician a confundat aici dorințele proprii cu realitatea brutală. Căci, considerat empiric, statul capitalist ne apare ca un organism de esență pur biologică. Ca atare, motivele ce-i comandă aspirațiile și acțiunile nu sînt de loc de ordin spiritual. Legile fundamentale care-i dirijează conduita sînt cele de care ascultă unitățile biolo-

gice. Adică legea conservării și a creșterii. Legi în virtutea cărora forța primează dreptul.

S-au inventat, fără îndoială, tot felul de pretexte pentru a explica fenomenele comandate de această dură lege de creștere de care ascultă statele. S-au invocat, de exemplu, motive de ordin economic pentru a justifica tendințele spre mari aglomerații umane moderne, ca: simplificarea traficului, concentrarea eforturilor și micșorarea regiei. S-au găsit motive mai cinice, ca dreptul natural ce l-ar avea civilizațiile superioare să asimileze pe cele inferioare. Argumentul acesta este că așa-zise superioare sînt popoarele cantitativ mari, adică națiunile tari biologicește. Ca și cum aceste două fapte ar fi legate necesar între ele, și ca și cum istoria nu ne-ar putea servi exemple tocmai opuse!

S-a vorbit apoi despre statul (burghez) creator de libertate, de cultură. Această pretenție ne pare a fi grozav de ipocrită. Căci experiența trecutului e martoră nemincinoasă că, atribuindu-și astfel de isprăvi, acest stat, așa cum este el pînă în acest moment, își arogă roluri pe care nu le-a avut și merite care nu sînt de loc ale lui. Istoria ne arată că statele n-au urmărit, în raporturile lor între ele și cu indivizii care le-au alcătuit, realizarea unor idei abstracte și dezinteresate, ca: justiție, drept, în general valori spirituale, ci satisfacerea propriilor lor interese, dictate de legile biologice amintite.

Cînd a fost vorba însă de realizarea acestor interese, statele n-au ezitat de loc să zdrobească orice piedică, reală sau numai posibilă, pe care valorile spirituale le-au ridicat-o sau se părea că le-o ridică în cale.

În general, indiferente față de soarta și rostul acestor valori, le-au arătat interes numai cînd au crezut că le-au descoperit o latură utilă scopurilor proprii pe care le urmăreau.

Să remarcăm totodată calitatea în ultima analiză mediocră a inteligențelor și individualităților pe care le selecționează statul. Politicul, ca și economicul de altfel, nu tinde să selecționeze decît calități de ordin secund. Este de înțeles că, organisme de esență biologică fiind, statele n-au interes să încurajeze și să sprijine aspirațiile și creațiile spiritului decît în măsura în care acestea le servesc la rîndul lor scopurile pur biologice ale lor. Și ori de cîte ori spiritul a consimțit, de silă sau de bunăvoie, să încheie, în orînduirile sociale clădite pe exploatare, nu importă sub ce formă, compromis de colaborare, fie cu statul, fie cu puterile economice sau politice și sociale, au profitat acestea, iar spiritul, renunțînd la libertatea absolută care-i constituie însăși esența, mai mult a pierdut decît a cîștigat.

În ce privește raporturile statelor între ele, nu cred că e nevoie să insist. Cu toate merituoasele eforturi pe care le-au făcut și le fac forțe de proveniență pur spirituală — puțin importă pe ce cale și prin ce fel de agenți — să reglementeze după norme mai umane, adică etice, aceste raporturi, pînă în momentul de față rămîne faptul brut și amenințător că mijlocul cel mai eficace în determinarea lor a rămas războiul. La a cărui origine nu trebuie căutate totdeauna motive inteligibile. Rol determinant joacă în dezlănțuirea unui conflict armat de multe ori și pasiuni oarbe și absurde. Pasiunile sînt, cum se știe, resorturile cele mai puternice ale acțiunilor omenești, și poate nimic mare nu se creează în lumea aceasta fără pasiune. Dar, după cum ele pot fi motive de conduită care împinge mersul lumii mai departe, tot astfel ele pot deveni adevărate forțe ale iadului.

Cu toate eventualele — și, de altfel, foarte contestabilele — virtuți morale cărora le-ar da ocazie să se manifeste, războiul nu compensează marea risipă de energie și distrugerea de valori spirituale pe care le cauzează totdeauna.

Şi, ca nu cumva să ni se aducă acuzaţia că privim lucrurile unilateral, să spunem că reflecţiile făcute cu privire la legătura ce poate să existe între condiţiile externe de trai şi viaţa spirituală (vezi *mai sus*, § 1) se aplică şi-n ce priveşte statul şi economico-socialul. Acestea, cînd nu tind să devină scopuri pentru sine, cum am văzut că pot deveni, servesc de cadre exterioare vieţii spirituale, necreînd-o, dar creîndu-i uneori condiţii de existenţă, de dezvoltare şi de conservare. Condiţii, evident, mai mult sau mai puţin prielnice. În acest sens, putem spune că statul şi economicul sînt necesare.

Căci e la mintea oricui că o viaţă spirituală, cît de elementară, nu poate dăinui şi nu se poate dezvolta decît într-un cadru extern unde este garantat un anumit grad de pace şi de siguranţă a zilei de mîine. Rostul moral al statului, singurul rost moral posibil al lui, dată fiind încă actuala lui natură, este crearea şi menţinerea acestei păci interne. Singura justificare a forţei lui în faţa spiritului este enorma cantitate de brutalitate pe care o face imposibilă, graţie fricii ce o inspiră indivizilor sancţiunile posibile.

Tot astfel, nu poate fi vorba de viaţă spirituală superioară acolo unde nu rămîne surplus de energie şi răgaz, unde omul e aplecat din zori pînă în noapte sub povara grijilor materiale ale existenţei. Acolo unde omul lucrează douăsprezece ore pe zi fără să ştie de ce lucrează, nu poate exista demnitate omenească — cum spune cu forţă un mare scriitor[1] — mai mult: nici chiar viaţă real omenească.

3

O altă dezminţire izbitoare a credinţei spiritualiste că lumea materială ar fi subordonată celei spirituale, şi i-ar fi acesteia servitoare credincioasă şi colaboratoare eficace, poate scoate oricine din istoria civilizaţiilor.

1 André Malraux, *La condition humaine*, Paris, 1933.



Ce soartă au avut în lungul curs al secolelor personalităţile şi colectivităţile creatoare de valori spirituale superioare? Care au fost posibilităţile de afirmare şi garanţiile de conservare oferite valorilor o dată create, de lumea în care, după o credinţă foarte răspîndită, există justiţie imanentă?

Să remarcăm mai întîi zgîrcenia revoltătoare cu care Natura a întrunit — în timp şi spaţiu — condiţii prielnice dezvoltării unei vieţi spirituale superioare.

Căci, încă o dată, prin ce se caracterizează o astfel de viaţă? Prin tendinţa pe care o arată valorile spirituale de a-şi crea o autonomie, de a deveni scopuri urmărite oarecum pentru ele însele. Un anumit grad de dezvoltare atins, viaţa spirituală se desprinde, prin unele din laturile ei esenţiale, de sub teroarea biologicului şi a utilului imediat. Din instrument servil ce era la început întreagă, devine scop. Începe să trăiască pentru sine, creîndu-şi domenii şi scopuri proprii. Luînd naştere sub presiunea brutală a unor nevoi străine de el însuşi, căci exterioare şi, deci, prin însăşi natura lor, fatale, spiritul se desprinde la un moment dat al creşterii lui de aceste cătuşe, şi-şi cheltuieşte o parte din forţa lui pentru scopuri gratuite. În acest moment se naşte *homo sapiens*. Curioasa fiinţă care, uitînd în anumite momente ale existenţei sale de imperativele originii sale, împinsă de un mobil interior ce seamănă cu cel care a creat jocul, şi-a descoperit darul neaşteptat şi blestemat de a gîndi şi plăsmui în chip gratuit. Adică de a cunoaşte şi de a plăsmui pentru simpla plăcere a cunoaşterii şi a plăsmuirii.

Dar numai în două puncte ale planetei şi în două momente ale nemărginitului timp a avut loc „liberarea" de care vorbim, şi în consecinţă s-a născut, şi a şi durat cîtăva vreme, viaţă spirituală cu adevărat superioară: în Elada antică şi în India. Dar chiar în cazul cînd am socoti aici şi civilizaţia chineză, întinderea în spaţiu şi în timp a domeni-

ilor de cultură rămîne relativ foarte restrînsă. Condiţiile prielnice dezvoltării vieţii spirituale sînt, ai zice, cazuri datorite norocului. Adică purei întîmplări, şi nu unei legi de evoluţie imanente Universului, lege care ar face progresul necesar. Nenumărate au fost — şi vor mai fi poate — popoarele istoriei care au pierit fără să fi atins această etapă de evoluţie. Prin urmare, realizarea acestui grad de dezvoltare nu ne apare de loc necesară şi de la sine înţeles, din moment ce neamuri numeroase şi tari biologiceşte s-au stins fără să lase urme şi netransmiţînd nimic celor care au venit după ele.

Ne sînt prea cunoscute obiceiurile de gîndire ale multor inteligenţe „cu şcoală". Obiceiuri care, la reflecţia de mai sus, le sugerează cu promptitudine o obiecţie ce o pot scoate uşor din memorie. Iată obiecţia: popoarele de care e vorba au pierit tocmai din cauză că n-au fost în stare să creeze condiţii prielnice naşterii unei civilizaţii durabile sau, în general, au fost neamuri aculturale prin însăşi natura lor.

Acest răspuns aşază, cum vedem, la loc lucrurile ... Justiţia imanentă este salvată!

Însă, dacă într-adevăr aşa stau lucrurile, cum se face că poporul care a creat cele mai înalte şi mai numeroase valori de cultură, poporul elin, a pierit înspăimîntător de repede, în luptă materialiceşte neegală, zdrobit de altele neasemănat inferioare cînd le cîntăreşti în cumpăna spiritului? Din punctul de vedere care ne interesează aici în supremul grad, putem întreba: unde este justiţia imanentă?

Evident, fenomenul se poate explica istoriceşte. Şi a fost explicat şi paraexplicat. Nu va putea fi însă niciodată justificat în faţa judecăţii la care prezidează spiritul. Se poate arăta că elinii poartă ei înşişi răspunderea primordială a dispariţiei lor, arătîndu-se starea de discordie perpetuă şi de corupţie politică şi morală, de decadenţă cu-n cuvînt, care a sfîrşit prin a deveni ceva normal în Elada.



Fără îndoială că, alături de cauze de natură social-politică, un obstacol mare în calea realizării unei Grecii unificate şi astfel capabilă eventual să trăiască trebuie căutat şi în caracterul pătimaş al grecilor. Suflet violent şi pasionat, de o sensibilitate excesivă — stabilă cauză a versatilităţii caracterului elin — iată cum ar putea fi caracterizat spiritul grecesc. În urma predominaţiei extraordinare a sistemului nervos, predominaţie care i-a caracterizat, elinii au dus o viaţă devorată de o tensiune nebună şi de o prodigalitate unică de energie. Au fost poate poporul cel mai puţin „rezonabil" din cîte au existat vreodată. Astfel încît pericolul extern n-a făcut decît să sancţioneze o fatalitate interioară.

Da, dar aceste fapte explicative, departe de a infirma teza pe care o susţinem aici, vin să o confirme. Căci ele ne ilustrează încă o dată, în legătură cu-n exemplu concret, că elementele obscure şi bestiale ale naturii omeneşti — faptele înşirate adineaori — elemente absurde, spiritualiceşte vorbind, pot dezorganiza complet zona spirituală a sufletului. Pot deveni otrăvuri dizolvante nu numai ale insului, ci şi ale forţei de rezistenţă a unei întregi colectivităţi, creatoare de cultură unică în felul ei. Prin urmare, inteligenţa, oricît de mare şi de tare ar fi ea — şi e cazul elinilor — nu guvernează suveran forţele oarbe ale sufletului şi corpului, prin simplul fapt că există; cum a crezut Socrate şi cum a proclamat cu gravitate şi optimism secolul al XVIII-lea.

## 4

Să adăugăm la cele de mai sus şi alte constatări, de ordin ceva mai general, dar care, aplicate la cazul grecesc, ar putea contribui cu lămuriri noi.

Se pare că o lege generală a vieţii organice are valoare şi-n domeniul vieţii spirituale. Anume: se ştie că cu cît un organism viu a atins o treaptă de dezvoltare mai mare, cu

atît este mai fragil. Trebuind să răspundă unor nevoi mai numeroase, are o complexitate de constituţie mai mare. Şi-n consecinţă, este un sistem unde echilibrul intern este cu mult mai greu de susţinut decît la organismele mai puţin evoluate şi întreţinînd relaţii mai simple cu mediul înconjurător.

Tot astfel, şi o mare civilizaţie, ca şi un exemplar uman superior. Ambele reprezintă unităţi vii, la care viaţa este o continuă încercare de creaţie a unui echilibru de forţe extrem de complexe şi, din această cauză, echilibru nu se poate mai labil, mai nesigur şi mai greu de realizat. Din cauza tensiunii şi a antagonismului latent dintre forţele şi exigenţele spirituale şi cele materiale-organice, cu cît o individualitate omenească este mai complexă, mai dotată, şi o cultură mai bogată, cu atît mai mult condiţiile naturale ale existenţei şi duratei lor sînt acelea ale unui război de fiecare minut, dus contra propriilor slăbiciuni ale sufletului, dar mai ales contra ameninţărilor constante ale nespiritualului luat în sensul cel mai larg al cuvîntului.

Rezultă de aici pe de o parte că bogăţia şi superioritatea spirituală prea mare pot deveni un pericol pentru conservarea însăşi a vieţii. Se pare că acesta a fost cazul elinilor: splendida şi prea subtila lor inteligenţă, şi imaginaţia lor înaripată puternic, începînd la un moment dat să trăiască prea exclusiv pentru ele însele — independenţă izvorînd din robusteţea lor extraordinară — au ieşit în măsură exagerată din serviciul nevoilor brutale ale vieţii, încetînd să mai fie instrumente destul de potrivite pentru adaptare. Şi astfel Roma — animal dotat în gradul suprem cu virtuţi utile — i-a surprins complet dezarmaţi în faţa biologicului, reprezentat cu disciplină, eficacitate şi glorie de strămoşii noştri.

Observaţia generală de la începutul alineatului precedent poate fi aplicată în principiu şi cazului, deconcertant la întîia vedere, prezentat de inzi, al doilea mare popor creator de valori spirituale superioare. Europenii care cunosc de





aproape cugetarea indică recunosc, de la Paul Deussen pînă la Hermann Keyserling, în unanimitate că aceasta a atins culmi şi profunzimi pînă unde n-a putut încă pătrunde, pare-se, gîndirea europeană.

Dar, accentul principal al vieţii pus exclusiv şi timp de milenii pe viaţa interioară, sau, mai bine spus: pe interiorizarea spirituală a existenţei, a atras după sine o depreciere exagerată şi o neglijare completă a condiţiilor materiale şi biologice ale vieţii. Astfel, poporul care a creat cea mai înaltă cunoaştere a rămas extrem de slab în sfera acţiunii. Declararea cunoaşterii pure ca valoare supremă şi exclusivă a dus la naşterea celei mai profunde speculaţii din cîte au existat vreodată. Dar, fără îndoială, alături de numeroase alte cauze de natură social-politică, ea pare a fi atras după sine, drept compensaţie[1], inaptitudine uimitoare pentru viaţa de stat, adică inaptitudine pentru viaţa practică, pentru afirmarea biologicului. Drept urmare, sîntem azi martorii spectacolului întristător că două sute de mii de fii ai unei naţiuni incomparabil inferioare ca putere de gîndire stăpînesc cu uşurinţă şi emfază trei sute de milioane de inzi.

•

Cazurile popoarelor amintite adineaori ne arată că nu există raport de necesitate între valoarea intrinsecă a unei idei (cîte idei mari au inventat inzii şi elinii!) şi valoarea ei practică. Dar cazul celor două popoare — desigur cele mai înzestrate intelectualiceşte din cîte s-au perindat la lumina istoriei — ne mai arată cu, după a noastră părere, elocventă putere de persuasiune că nu există, nici cu privire la colecti-

[1] Cf. *mai sus*, § II al prezentului capitol, consideraţiile despre faptul general pe care l-am numit „lege a compensaţiei". Cele spuse acolo cu privire la ins se aplică şi la colectivităţi şi civilizaţii.

vităţi, legătură de necesitate între grandoare spirituală şi forţă materială („reuşită" istorică). Întocmai cum nu este raport necesar între valoare personală şi „reuşită" (aceasta în orice formă am concepe-o), cînd e vorba de insul omenesc.

Asemenea speciilor zoologice, virtuţile omeneşti par a trăi una în paguba celeilalte... Acolo unde cultul forţei materiale predomină, nu importă sub ce formă, spiritul se veştejeşte. Şi viceversa. Privite lucrurile *sub specie aeterni*, cazul dintîi e cel mai grav.

Dar realitatea ni se prezintă experienţei sub aspect şi mai tulburător decît cel amintit: reuşita, atît în sferă spirituală cît şi în domeniu material (şi mai ales aici), este în parte mare fiica întîmplării. A întîmplării oarbe.

Cel ce iscăleşte aceste rînduri este, în multe privinţe, mare admirator al lui Hegel. Cu toate acestea, între numeroasele şi uimitoarele construcţii ale dialecticianului dialecticienilor, nici una nu ne-a apărut atît de artificială ca aceea cu ajutorul căreia „prinţul filosofilor" încearcă să fundeze un determinism istoric inteligibil. Ca toţi istoricii care cred într-un astfel de determinism inteligibil, Hegel construieşte cu elemente aposteriori un impozant edificiu cu pretenţii de a fi clădit numai din materiale apriori. Pleacă şi el, ca atîţia alţii după el, de la ipoteza, animistă în ultimă analiză, că tot ce s-a întîmplat a avut loc tocmai în momentul, locul şi felul în care trebuia să se întîmple ...

Astfel, ajuns la sfîrşitul minunatei cărţi care este *Philosophie der Geschichte*, o închizi cu regretul că vastele şi fecundele intuiţii istorice ale autorului au fost aproape înăbuşite de carapacea rigidă şi aspră a construcţiei gratuite despre care amintim.



•

Scoatem, mai departe, din tîlcul destinului Eladei şi al Indiei constatarea întristătoare că o viaţă spirituală înaltă nu numai că nu este un eveniment necesar, datorit nu ştim căror legi de evoluţie imanente realităţii, ci că, accident oarecum extraordinar fiind, este totodată şi o extraordinară aventură. Aventură plină de riscuri multe şi mari. Căci cine garantează că efortul de a crea echilibru între elemente extrem de complexe, echilibru ce-l implică orice cultură superioară, duce totdeauna la rezultat, adică la asigurarea condiţiilor de cît mai îndelungă dăinuire a acestei culturi?

Să mai reţinem faptul că spiritul poate deveni el însuşi — în mod indirect, deci contra voinţei proprii — cauza determinantă a creşterii unor forţe ce-l trădează. Astfel, în societatea capitalistă, economicul, împreună cu tot cortegiul lui de dependenţe, ca: tehnica modernă, războaiele economice şi crizele de supraproducţie şi de subconsumaţie, războaiele de mase, cultul exclusiv al satisfacţiei materiale etc., etc. Economicul reprezintă azi în capitalism cea mai reală primejdie pentru independenţa valorilor spirituale (vezi *mai sus*, punctul 1). Dar el a devenit primejdios din cauza proporţiilor exagerate pe care le-a luat. Însă aceste proporţii nu le-ar fi putut lua dacă n-ar fi existat ştiinţa modernă[1]. Ştiinţa teoretică. Mare şi autentică valoare spirituală. Pe care a aplicat-o apoi în chip util şi cu mare eficienţă.

Reiese, credem, din cele spuse în tot cursul dezvoltărilor prezentului capitol că e departe de noi gîndul de a ignora rolul şi rostul elementului economic-material în viaţă în general, şi în ce priveşte crearea de condiţii favorabile de existenţă pentru viaţa spirituală în special. Nu ne gîndim, mai departe, absolut de loc să negăm rolul binecuvîntat ce

[1] Cf. şi eseul nostru citat mai sus.

ar putea și ar trebui să-l aibă mașina în existența societăților moderne.

Știm că civilizația elină a atins înalta treaptă de evoluție pe care s-a urcat, grație, în mare parte, și faptului că instituția sclaviei a creat pe seama unei clase de oameni răgaz și libertate materială. Nimic mai de dorit, în consecință, decît ca mașina modernă să ia locul sclavului antic. Ideal ar fi ca tot ce poate fi executat de mașină să fie; și spiritul omenesc, cîștigînd astfel răgaz și surplus de forțe, să se cheltuiască pentru creația valorilor superioare mecanicii.

Acest înalt ideal n-ar fi de loc himeric dacă sufletul omenesc ar fi plămădit numai din elemente raționale și rezonabile. Dar nu e cazul. Elementele pasionale și alogice ale naturii noastre împing evoluția reală a lucrurilor în direcție cvasiopusă. Faptele concrete iau aspect absurd: starea ideală despre care vorbim pare a se îndepărta în viitorul fără margini, cu iuțeală direct proporționată cu evoluția mecanicii și înmulțirea mașinilor.

Deoarece constatăm că, în societatea capitalistă, pe măsură ce crește numărul mașinilor, din domn al mașinii, cum ar fi logic să fie, omul devine sclavul ei. Aceasta aservește direct și brutal milioanele de proletari, și indirect, printr-un joc psihologic subtil, și pe proprietarii ei. Existența celor dintîi, și în măsură cel puțin egală, și viața acestora din urmă se cheltuiește întreagă în griji și gînduri raportîndu-se la realități de ordin mecanic.

Cu-n cuvînt, printr-un joc nedorit — și-n capitalism inevitabil — al unor elemente psihice de natură amorală — joc pînă azi necanalizat de nici o forță de ordin etic — mașina tinde să devină, din instrument de liberare cum era destinată să fie, mijloc de aservire umilitoare și încărcată de consecințe amenințătoare pentru viitorul vieții spirituale.

Se poate întîmpla deci în anumite cazuri ca spiritul, eliberat deja de sub porunca imediată a originilor sale biologice, să cadă din nou sub jugul exclusiv al acestora. Să devină din nou un instrument al unor scopuri străine sau dușmane lui, după ce învățase cîtăva vreme să se considere drept scop.

Vedem prin urmare, și-n legătură cu această tristă posibilitate, că valori morale o dată cîștigate nu se conservă cu necesitate. Căci pierderea libertății de care vorbim nu e oare echivalentă cu dispariția supremei valori spirituale? Cultura nu este totdeauna rezultatul adiționării continue și ascendente a unor achiziții parțiale dar sigure. Efortul creator de cultură implică adesea o eternă reluare oarecum de la capăt!

Facem deci în domeniul moral o constatare asemănătoare cu aceea pe care o făceam în domeniul cunoașterii teoretice pure. Ca acolo, și aici, linia de frontieră între cele două mari porțiuni ale existenței — rațional și irațional acolo, spirit și „materie“ aici — este de o mobilitate și, în consecință, de o incertitudine deconcertantă. Căci nu se deplasează numai într-un singur sens. După cum, pe planul cunoașterii teoretice, e fapt de experiență că, în timp ce inteligența întreprinde raționalizarea unor porțiuni iraționale ale existenței, și reușește să și le asimileze, tocmai aceste porțiuni fac posibil inteligenței să descopere iraționale în domenii pe care și le închipuia mai înainte definitiv raționalizate, tot așa și pe plan moral, spiritualul o dată creat, poate întări nespiritualul: e cazul raportului dintre spiritual și economic, semnalat adineaori.

Astfel, putem spune că, adesea, făcînd eforturi merituoase să mutăm într-un anumit sens frontierele de care vorbim — în acela care mărește sfera raționalului, respectiv a spiritualului — se întîmplă că, în ultimă analiză și toate socotelile făcute, ele se deplasează, contra așteptărilor noastre, tocmai în direcție opusă.

•

Ni s-ar putea obiecta mai departe că o civilizaţie, oricît de strălucită ar fi, prin însuşi faptul că e un fenomen istoric care începe la un moment dat al vremii nesfîrşite, e destinată să îmbătrînească odată şi odată, şi să sfîrşească prin a dispărea, cu totul sau în parte. Că, prin urmare, este în legea lucrurilor ca o civilizaţie să nu fie eternă etc., etc.

Este tocmai ceea ce constatăm. Dar tocmai contra acestei legi a lucrurilor se revoltă şi protestează spiritul. Adică cu toate că o constată, o explică şi o înţelege, spiritul nu justifică această lege a lucrurilor. Şi nu putem crede că atîta vreme cît va exista, spiritul adevărat va renunţa la dreptul şi libertatea de a considera legea de care vorbim absurdă, şi de a protesta contra ei.

Oare postulatul raţionalităţii esenţiale şi totale al existenţei, examinat în capitolul I al prezentei lucrări, nu e şi el, în felul lui, o protestare principiară contra unei astfel de experienţe?

Protestare venită dintr-o hotărîre subconştientă de a nu vedea, de a încerca să negi starea de fapt a lucrurilor... Căci, dacă credinţa în caracterul numai raţional al formelor esenţiale ale existenţei ar fi scoasă din experienţa autentică, faptele de care vorbim ar trebui să nu existe. Dar, cum existenţa lor cu greu poate fi negată, ea nu e conciliabilă şi explicabilă decît în ipoteza că lumea în esenţa ei nu este *numai* de natură raţională.

S-ar mai putea aduce celor spuse mai sus corectivul că, dacă e adevărat c-au pierit vechii elini, şi împreună cu ei civilizaţia lor luată în ansamblul ei, nu e mai puţin adevărat că unele din valorile de cultură pe care le-au creat s-au conservat.

Recunoaştem justeţea acestei observaţii. Dar, dacă fondul ultim al lumii este *numai* de esenţă raţională, cum proclamă spiritualiştii de toate nuanţele, cum se face că numai unele



şi nu toate valorile spirituale create de greci s-au conservat? Faptul însuşi este istoriceşte şi psihologiceşte explicabil, dar nu e justificabil pe plan spiritual. Căci nu putem admite ca spiritul, presupus suveran guvernator al mersului lumii, să fi consimţit să fie distruse unele din marile valori create de el.

Notăm în treacăt că, gîndind pe planul experienţei trecutului istoric, am putea mai degrabă admite, în ipoteză, că lucrurile s-ar fi putut întîmpla invers. Anume: pierind unele din valorile de cultură ale Eladei, nu vedem de ce restul s-ar fi conservat cu necesitate? Căci după cum a dispărut partea, tot aşa putea dispărea şi întregul.

5

Ducîndu-ne, în legătură cu aceste fapte şi reflecţii, cu gîndul mai departe, trebuie să recunoaştem că nu pot fi de loc acuzaţi de „alarmism“ şi „defetism“ nemotivat aceia care, cumpănind eventualitatea tragică a unui nou război mondial, privesc viitorul cu groază şi deznădejde. Căci nu se ştie ce destine poate pregăti civilizaţiei europene un nou cataclism mondial. Au pierit alte civilizaţii, ce putere transcendentă şi invizibilă a decretat din eternitate caracterul nepieritor al civilizaţiei noastre?

Privite lucrurile din perspectiva pe care am încercat s-o deschidem aici, cine ne garantează că, cultura creatoare de valori spirituale superioare a Europei o dată dispărută, altă cultură superioară îi va lua locul într-un veac mai apropiat sau mai îndepărtat? Căci, cum am văzut, cultura superioară nu este, în neipocrită analiză, o fatalitate inevitabilă. *Homo faber* ar fi putut foarte bine să nu devină *homo sapiens* niciodată. Tot astfel, şi în ce priveşte viitorul: *homo sapiens*, cu tulburătoarele obiective ale voinţei lui de creaţie a unor valori de cultură tot mai înalte, ar putea să dispară pentru totdeauna. Căci nu e scris nicăieri că complexul de circumstanţe fericite şi întîmplătoare care i-a dat naştere

și durată în trecut se va repeta cu necesitate și în viitor, scoțîndu-l din nou la viață.

Astfel încît neliniștea care a pus stăpînire pe unele conștiințe contemporane, îngrijorate de destinele civilizației noastre, ne pare a fi destul de întemeiată. Căci războiul poate deveni mîine brutală realitate, deși credem sincer că nu există inteligență reală și responsabilă care, după experiența ultimului război pe care o simțim cu toții și azi, să-l dorească și să vadă în el un mijloc de a rezolva marile probleme colective (sociale, politice și economice) ale vremii. Sîntem convinși că majoritatea contemporanilor noștri nu dorește războiul, voit de o minoritate neînsemnată, dar periculoasă. Și nu credem că determinismul factorilor materiali îl face inevitabil. Posibil și probabil îl fac teribila capacitate de uitare și lipsa de imaginație ale celor mai mulți dintre semenii noștri. Dar mai ales, posibil și probabil îl fac elementele obscure și bestiale ale propriei noastre naturi: pasiuni oarbe, pe care inteligența și spiritul nu le pot domina totdeauna. Pasiuni generatoare de iluzii nefaste. Acțiuni omenești hotărîtoare își au adesea mobilul ascuns și tenace în această zonă întunecată a sufletului. Astfel, s-ar putea întîmpla ca nimeni să nu dorească războiul, ca toată lumea să-și dea seama de dezastrul pe care el îl va cauza, în ultimă analiză, cu siguranță, tuturora, beligeranți și neutri, și războiul să izbucnească cu toate acestea (cf. și cele spuse *mai sus* în ce privește cauzele care au slăbit rezistența vechilor elini).

Sentimentele și pasiunile decid adesea în măsură mare asupra acțiunilor omenești. Asupra celor colective în măsură mai brutală decît asupra celor ale individului. Considerații de ordin rațional — cuprinse aici chiar și considerații asupra „interesului bine înțeles“ — nu vor putea decît uneori înăbuși sau numai opri pe loc absurda patimă de distrugere ori de autodestrucție.



Putem spune, prin urmare, că vederile rezonabile ale rațiunii nu sînt totdeauna și necesar ascultate. Dimpotrivă. Concepția vechilor elini că zeii ar urmări în primul rînd strivirea a tot ce e frumos și bun pe această lume pare a exprima mai obiectiv starea reală a lucrurilor decît ideea minunată a justiției imanente, ori liniștitorul gînd al providenței dumnezeiești.

•

Antagonismul și tensiunea dintre lumea spiritului și lumea aspirituală din om și dinafară de om, constatate în lunga serie de analize ce precedă, le descoperim și cînd examinăm condițiile de trai și soarta ce le sînt adesea rezervate personalităților creatoare de mari valori spirituale. Aici termenii care fixează antagonismul sînt individualitatea spirituală și mediul social.

Biografiile oamenilor mari în lumea spiritului sînt o nesfîrșită poveste cu tîlc a acestui antagonism. Acesta s-a concretizat într-o bogată gamă de nuanțe: de la animozitate ascunsă dar eficace, trecînd prin diverse feluri de ostracizare morală și umilire materială, el a mers uneori pînă la excluderea eficace a surghiunului, și chiar pînă la cea mai eficace dintre toate, pînă la crimă. Există o butadă banală și cunoscută de toată lumea: oamenii mari trăiesc cu adevărat numai după moarte. Cu tot conținutul ei întristător, trebuie să recunoaștem că această judecată condensează în vorbele-i sentențioase o experiență multimilenară.

O experiență făcută cu atentă grijă și fixată cu suficientă îndrăzneală ar enunța, cred, judecata generală că adevăratul om mare deranjează aproape totdeauna colectivitatea în care apare. O „plictisește“, o indispune, o îngrozește, o revoltă.

Incomodează, cu timpul, pînă și societatea pe care se

prea poate s-o fi creat el în mare parte... În scena dintre Marele Inchizitor și Cristos, Dostoievski a găsit, cu forță rară, formula impresionantă și simbolică a acestui din urmă caz.

Constatăm, în general, că rareori valoarea socială a insului este direct proporționată cu valoarea sa spirituală, valoare intrinsecă a lui. Cu excepția eventuală a omului de acțiune, mărime socială și mărime spirituală nu sînt cu necesitate valori echivalente. Grandoarea individului bogat sufletește nu e „socială".

Cu cît bogăția interioară a acestuia va fi mai mare, cu atît mai greu va găsi forme de exteriorizare concretă care s-o întrupeze și pentru societate cu credință și dreptate. Căci, dacă, adesea, opera (în orice domeniu) poate arăta valoare proprie superioară valorii umane a celui ce a creat-o, tot atît de des se întîmplă că valoarea operei rămîne în urmă. Cînd autorul este personalitate spirituală de planul întîi, acest al doilea caz are loc aproape totdeauna. Astfel, adevărata valoare a personalității este fatal ignorată de colectivitate, care nu poate avea criterii de apreciere altele decît opera exteriorizată, fapta, în orice domeniu.

Apoi, cu cît bogăția interioară a insului este mai mare, cu atît centrul atenției acestuia o va forma spiritul cu valorile lui, adesea gratuite, și nu viața practică a realizărilor și acțiunilor direct utile pentru colectivitate. Astfel, personalitatea spirituală ar putea apărea în ochii colectivității nu numai inutilă, dar, preocupată de interese neînțelese de cei mai mulți, ea îi va apărea și egoistă și străină. Stranie chiar și, în consecință, ea va indispune și va irita.

Dar colectivitatea, ființă biologică prin excelență, caută și apreciază în primul rînd utilul, dictat și selecționat în ultimă instanță de instinctul de conservare proprie. Ascultînd ca de suprema lor lege de poruncile instinctului de conservare, colectivitățile sănătoase caută să păstreze cît mai mult



timp posibil un echilibru pe care l-au atins o dată. Oricare, ar fi acest echilibru.

Însă nimic mai tulburător pentru menținerea diverselor „echilibruri" sociale decît personalitatea spirituală mare cu aspirațiile ei către inedit, cu interesele ei care nu par a fi de pe „lumea aceasta", sau care nu se confundă în chip necesar, ori pare a nu se confunda, cu interesele colective. Iar cînd se întîmplă că acestea concordă, rareori colectivitatea își dă seama din primul moment. (Vezi butada: oamenii mari sînt mari abia după moarte. Și aceastălaltă, tot atît de banală: nimeni nu e proroc în țara lui.)

În general, istoria ne arată că cu cît o colectivitate a fost mai tare (adică în societățile în care interesul colectiv, real sau presupus, a primat cu exclusivitate), cu atît mai ușor a sacrificat individul bogat în cele spirituale.

Nu e nevoie, cred, să înșir nume. Toată lumea le cunoaște. Și desigur că lista celor cunoscute de istorie s-ar lungi mult cu numele celor rămași necunoscuți din cauza unui concurs de împrejurări întîmplătoare și deci stupide; și cu numele celor care n-au putut să se manifeste în toată puterea lor de creație din cauza unora din motivele dușmane amintite în ceea ce am numit gamă de nuanțe a antagonismului dintre ei și mediu.

În cursul secolului al XIX-lea s-au făcut teorii numeroase ale oamenilor mari. Hegel a inaugurat seria tentativelor de explicare și înțelegere a fenomenului straniu care este omul mare. Discipolii lui: Carlyle, Renan, Burckhardt, Taine și alții, ca Emerson, Nietzsche etc. au continuat-o.

Pentru problema pusă de noi aici, nu ne interesează dacă aceste teorii, și altele elaborate de sociologii moderni din toate școlile, au adus sau nu o explicare reală a fenomenului. Chiar în ipoteza că miracolul urmărit ar fi reușit pe deplin, explicarea nu justifică în fața judecății spiritului atitudinea de repulsie atît de frecventă pe care a luat-o

mediul în fața personalității spirituale. Căci, repetînd întrebarea pusă mai sus în legătură cu dispariția civilizației eline, cum e conciliabilă această atitudine cu afirmația că lumea este de natură rațională, spirituală în *toată* esența ei? Ea nu este explicabilă deci, decît presupunînd că, în esența ei, lumea nu e de natură *numai* rațională.

În general, cantitatea de suferință și de sacrificiu care a costat crearea și costă conservarea unei civilizații superioare este inimaginabilă. Istoria ne poate arăta la originea unor civilizații respectabile o succesiune de cruzimi fără nume.

Răspunsul istoricilor sau acela, mai pretențios, al sociologilor, că o fatalitate inevitabilă vrea ca numărul astronomic al celor mulți să-și cheltuiască existența în muncă umilă, pentru ca numai cîțiva aleși să aibă răgaz să poată descoperi minunata împărăție a inteligenței și a fanteziei, nu face, evident, decît să constate o stare de fapt, fără s-o justifice pe planul de pe care privim aici lucrurile.

Drept replică, repetăm întrebarea de adineaori, și-i dăm același răspuns.

IV

Vîrtej sinistru de forțe iresponsabile, în conflict latent ori în luptă deschisă unele cu altele, zdrobind și tîrînd în năvala lor absurdă, cu egală brutalitate și nepăsare faptele inteligenței luminate și rodul calculelor vicleniei interesate, jertfa de sine a sufletului mare și cîștigul exploatării omului prin om, așa ne apare Natura privită-n lumina crudă a experienței descrise pe paginile ce precedă.

Acolo unde întîmplarea binecuvîntată a voit ca voința luminată de conștiință (voința poate fi a unui ins sau a unei colectivități) să intre în acțiune, aceasta poate reuși să imprime, pentru un timp oarecare, un sens devenirii



eterne. Se întîmplă însă ca voința luminată să se poticnească în îndrăzneața-i și merituoasa-i întreprindere. Să fie oprită la mijloc de drum de către hazardul stupid, sau să fie înăbușită în germene în urma te miri căror împrejurări absurde și neașteptate. Evoluția se oprește sau se desface chiar, recăzînd în pură și alergătoare-n nemărginit devenire. „Nonsensul" ia locul din nou „sensului".

Să nu escamotăm faptele, să nu închidem ochii în dorința lăudabilă și candidă de a vedea trandafiriu și să recunoaștem că „zeii" asistă la acest spectacol — întocmai ca și Natura amintită adineaori — cu o superbă și aproape constantă indiferență!

Astfel încît experiența nedeformată de dorințe biologic poate necesare, pare a confirma concepția mitică a lui Böhme, și pe cea străveche a inzilor, după care creația și distrugerea sînt facultăți, am zice: capricii, corelative ale lui Dumnezeu...

În legătură cu observația făcută în aceste două din urmă alineate, să ni se dea voie să reproducem în întregime aici textul unei *Efemeride* argheziene intitulate *Biserica și Sinagoga:* „Dumnezeu nu pare să fie mai bun cu vechii decît cu noii lui credincioși. În plină slujbă a templului și a bisericii închise la Costești a lăsat oamenii să ardă de vii ca niște facle, și în calea Griviței să fie striviți în întunerec. A fi omorît în timpul rugăciunii, numai pentrucă ai îngenunchiat să ceri izbăvire și milă, e o împrejurare nu se cunoaște mai atroce.

La Costești, preotului, înainte să cadă, îi ardeau odăjdiile în spinare și el n-a șovăit să stea la locul datoriei și să ajute lumea să scape, atîta cîtă a scăpat, pînă ce i-au fost carbonizate mîinile și subsuorile. Eroismul conștiinței umane întrece bunătatea binecuvîntată a Celui de sus.

Preotul sinagogei din București a rămas și el neclintit la post. Împresurat de beznă și de panica dementă a cre-

dincioşilor în pocăinţă, el ar fi putut să se strecoare prin gemetele de agonie şi să se puie la adăpost, neştiind că groaza publicului venea de la o eroare.

Şi Creştinul şi Evreul au dovedit că starea sufletească nu este o vorbă deşartă, născocită pentru nevoile literare de nişte poeţi lipsiţi de spiritul practic, şi dacă puterea lor morală a întrecut milostenia dumnezeească, această superioritate a omului umilit asupra celui ce-l alege ca să şi-o demonstreze, constituie o zestre mai mare pentru omenire decît o avere de stele şi mister.

De două ori pe rînd omul se găseşte în conflict cu Dumnezeu, şi dragostea lui faţă de Părintele din Ceruri iese dezamăgită, batjocorită, şi de două ori, copleşit de prestigii şi capricii divine, bietul om dă nobila pildă a răbdării în sacrificiu şi biruie pe o suprafaţă de pămînt cît un mormînt. Învăţăturile creştineşti şi iudaice au făcut bărbăţii şi virtuţi deopotrivă de inexplicabile şi de tari. Tragedia din sinagogă, demnă de arătările crunte ale Bibliei, a sfîrşit cu atitudinea sufletească şi mai tragică a preoţilor şi credincioşilor, care, în locul unui blestem aruncat în văzduhuri adînc, au suspinat zicînd: «Aşa vrea Dumnezeu». Devastat în toate podoabele lui sufleteşti, omul mai poate afla în simţirea lui şi podoaba supremă a renunţării de sine"[1].

*Efemerida* argheziană concentrează cu cruzime rară atmosfera spirituală ce se desprinde din constatările noastre înşirate în prezentul capitol.

Se înţelege că spiritul, cu resursele lui inepuizabile, ştie găsi în faţa acestui spectacol grandios şi teribil punctul arhimedic care face posibile atitudini de melancolică consolare, ca cea formulată de Pascal în cu dreptate celebra frază: *„Par l'espace, l'univers m'engloutit et me comprend comme un point. Par la pensée, je le comprends"*.

[1] Ziarul „Dimineaţa", 8 octombrie 1933.



Sau îşi poate construi larg deschise perspective, de unde privit, spectacolul să-i dea emoţii estetice de cea mai autentică esenţă şi de cea mai complexă rezonanţă. Mîngîietoare şi acestea întocmai ca viziunea pascaliană, în fond şi ea tot de origine poetică. Aşa Goethe, de exemplu. Şi astfel Arghezi al nostru, în strofele tari care urmează: „În lumea plantelor şi a fiinţelor negînditoare, a muri este o obişnuinţă şi moartea nu implică sensibilitate. Dacă poetul cîntă căderea frunzelor şi se întristează de moartea papagalului din colivie şi de a peştelui, minuscul şi pestriţ ca un fluture, din aquarium, e tot ce se poate cunoaşte emoţionant. Pădurile mor, cîmpiile mor, însă mor ca să învieze: moartea vegetală e anuală şi numai aparentă; e o adormire. La animalele slobode, moartea e alimentară: absenţa cadavrelor din natură şi prezenţa aproape exclusivă de animale vii e o indicaţie cu sens că dobitoacele se mănîncă unele pe altele încă din tinereţe, viaţa celor mai slabe avînd singura destinaţie de a hrăni cu forme frumoase şi cu sînge ager viaţa celor mai tari.

Dacă este drept sau nedrept ceea ce se petrece în natură, atîrnă de judecata omenească. Natura ignoră justiţia şi dreptul cetăţeniei. Natura e codrul şi Bărăganul, vîntul şi furtuna, cutremurul, înecul. Simţind apropierea iernii, pleacă berzele mari şi rîndunelele micuţe. Călătorii au povestit cum se joacă negura cu ele, aruncînd în neant stolurile adînci, scufundînd aripile în talaze. Obosite, ele se lasă pe catarge şi îşi odihnesc destinul alături de spaima omului, capricios valsat de valuri în scoica lui de oţel şi tîrît, cu ştiinţele, cu artele şi cu credinţele lui, la fund. Stăpînul iluzoriu şi fragil al pămîntului nu prezintă atunci mai mult interes pentru natură decît peştele mic în gura peştelui mare, şi devine alimentar şi el: o carne pentru rechini. Transatlanticele au soarta cutiilor de conserve.

Natura e o stare de războiu permanent. Aşa vede viaţa codrul, aşa o vede muntele, aşa o vede marea. Dacă în războiul oamenilor omul nu înseamnează nimic, în războiul gîndit, socotit şi sistematizat cu scop; războiul sălbatec al naturii are justificări şi mai puternice ca să nesocotească pe omul eticei, al invenţiunii şi al culturii.

Periodic, o insulă se scufundă cu toată civilizaţia ei, cu locuitorii, cu bibliotecile şi cu bisericile ei — şi în natură acest eveniment e inexistent şi anonim, ca răsturnarea din loc a unui bolovan. Nimeni în toată natura, afară de om, nu simte mîhnire şi nu suferă că a dispărut într-o noapte un teritoriu. Pentru natură, un cuib de muşte sau o planetă cu oameni e la fel: Natura e nesimţitoare şi faţă de creaţia ei — ne închipuim noi — cea mai valoroasă, şi naivităţile blînzilor blajini sînt opera noastră artificială ...

... Omul civilizat slăbeşte energiile cruzimii naturale şi îşi compune un univers al dreptăţilor, o filosofie a binelui şi a răului, a drepturilor şi a datoriilor şi, pe nesimţite, el se institue la guvernarea universului rebel, dintr'o cameră agreabilă, de pe canapea, dintr'o cetate care a uitat vechile rosturi, fostele pribegii şi lupte, trînta cu natura violentă şi neîmpăcată. Delirul omului nordic, născut în ceaţă şi frig, ia cunoştinţă de climatul azuriu al sudului şi orientului. El a crezut cu neputinţă Mediterana, Italia, Grecia, şi dacă ar fi murit în umbra lui umedă, lîngă o catedrală gotică învelită cu nori, existenţa lui nu ar fi cunoscut nici frumuseţea luminii, nici gustul suculent al leneviei.

Dar în afară de bucuria ei întreagă şi cu această bucurie înlăuntrul ei, viaţa e tot atît de provizorie şi natura e tot atît de indiferentă, şi în Sardinia şi în Groenlanda.

Cinematograful, care vorbeşte mai clar şi mai categoric decît cuvîntul şi gîndul, pentru că vorbeşte în forme, în privelişti şi aspecte, ne povesteşte haosul regiunilor cu viaţă primitivă toridă. Am văzut păduri seculare, poate milenare,



aprinse în fierbinţeala unui soare splendid şi neîndurat. Mii de tărîmuri ard pînă la ţărînă din toată măreaţa lor tragică înfăţişare. Paradisuri de copaci înălţaţi în ceruri sunt mistuite ca nişte paie. Am văzut goana vietăţilor alungate de vîrtejul valurilor de foc, însetate, ostenite: milioane de antilope, de zebre, încercuite de flăcări. Bivolii sălbatici, în turme negre, ca nişte nămoluri, izvorau din zare şi cotropeau şesurile încercuite de fum. Şerpii crăpau în dogoare, cirezile se prefăceau pe drumul lor în cenuşă ... Continentele se îngustează ca nişte cărări şi rîurile rămîn ca urmele de tibişir pe un carton. Nici-o milă de nicăieri: mila e necunoscută în natură. Am introdus-o noi. A venit cu ea între spini Isus Christos, duşmanul naturii.

Într'un film, publicul a participat la fioroasa magnificenţă a pădurilor devastate de lăcuste. Lăcusta junglei, mică, aproape cît piţigoiul nostru, venea cine ştie de unde, din cine ştie ce Iaduri uscate şi pulverulente, în miliarde dese flămînde. Un copac era despuiat, rumegat, tărîţit într'o secundă: cîteva mii de lăcuste, tăbărîte cum ar fi într'un stejar, reduceau numai decît copacul la un fir de morcov, ieşit ca un scul de bumbac din pămînt. Ceea ce izbuteşte flacăra într'o oră, lăcusta săvîrşea instantaneu. S'a putut vedea o pădure uriaşă dispărînd dinaintea aparatului fotografic în timpul cît ţi-ar fi trebuit să te îmbraci la cuier cu pardesiul, să-ţi iei pălăria şi bastonul.

Şi, în urma focului şi în urma lăcustelor rămînea lepra nesimţitoare, aşternută peste o viaţă de sute de ani, de mii de ani, neîncetat pustiită şi neîncetat renăscută... Tot ce am cetit noi mai expresiv şi mai caracteristic în Homer, în Sfînta Scriptură, în basme, blestemele, pildele, asasinatele, sunt o jucărie anodină faţă de ceea ce se petrece necurmat în natură, toată ziua, toată noaptea, în fiecare ceas. În sfertul de oară cît ţine această pagină a noastră, crimele în masă ale naturii s'au efectuat neîntrerupt: nu se aud vaietele,

dar nu se usucă lacrimile. Dacă auzul nostru ar avea puterea ochiului, care îmbrățișează lumina venită de la mii de kilometri de jur împrejur, el ar înregistra haosul secundei și lumea, bolnavă de sgomotul aproape mut al orașelor, s'ar sinucide, disperată de clocotul neantului în frămîntare cu viața...

*Marile nepăsări ale naturii sunt crîncene ca furtunile mării.* Bietul om rămîne jignit și descurajat în așteptările lui. Unei mame cu cinci flăcăi i-au murit toți copiii pe front. Unui părinte i s'au înecat fetele într'o plimbare cu barca. Rînd pe rînd, patru băieți și două copile i-au murit unei familii cu frica lui Dumnezeu, de tuberculoză.

Moartea noastră a oamenilor, nu se împlinește numai în natură, dar și în conștiință. Omul moare altfel decît pantera și libelula. Civilizația îl apropie de morți și de suvenire. Ca o scăpare dincolo de rigorile cumplite ale naturii, omul ar vrea să se strîngă cu morții lui laolaltă, ca să simtă mai aproape de sine și să aibă iluzia, organizat împotriva indiferenței universale, că nu se găsește cu totul singuratec în mijlocul forfotei pămîntului, unde fiece ins e un caz la fel cu toate celelalte, dar un strict caz personal, fără ajutor nici de la știință, nici de la viață.

Lîngă sat și oraș s'au așezat satul și orașul morților: cimitirul prelungește cetatea ...“[1]

•

Rămîne să considerăm în capitolul următor ceva mai de aproape atitudinea concretizată cu vigoare și măiestrie și de Arghezi în aceste strofe de poem în proză.

Pentru moment, mărginindu-ne ca și pînă acum la descrierea faptelor nude, să concentrăm rezultatul analizelor noastre:

[1] T. Arghezi, *Morții*, în „Adevărul Literar“, 30 aprilie 1933.



Văzută din perspectiva ce o deschid faptele, existența nu mai seamănă cu cea pe care o descrie și o postulează spiritualismul filosofic și religios, și o afirmă, fără argumente și discuție, optimismul sănătos și iluzionist al simțului comun. Afirmațiile totale de ordin practic, cuprinse în teza fundamentală a spiritualismului doctrinar și a spiritualismului instinctiv — ambele, concepții cu nuanțe nenumărate și foarte populare — nu mai apar fundate în starea de fapt a lucrurilor. Să remarcăm că aceste afirmații nu sînt totdeauna formulate în termeni expliciți nici chiar de către spiritualismul doctrinar, atît de mult sînt ele considerate ca ceva ce se înțelege de la sine și nu mai are nevoie să fie formulat expres, și cu atît mai puțin să fie discutat și dovedit cu fapte.

Am văzut însă că experiența nu confirmă, decît în parte, că la mersul lucrurilor în timp și spațiu ar prezida exclusiv norme și principii de care ascultă spiritul. Norme pe care, de pe această poziție și în ultimă analiză, acesta le-ar da chipurile Universului, cum și le dă sieși. Tot astfel, neastîmpărata frămîntare a Lumii, joc echivalent la întîia vedere cu agitație stearpă și absurdă, nu se dovedește nici la a doua sau la a suta vedere că n-ar fi în parte mare și agitație stearpă și absurdă.

Ierarhia de valori care fixează în fruntea ei lumea spirituală, subordonînd restul realității spiritului și nevoilor lui, iarăși nu se dovedește a fi fundată în experiență. Organicul și anorganicul, cît și zonele vieții sufletești aservite lor ne apar, dacă nu supraordonate spiritului, cu siguranță coordonate cu titlu de puteri în parte antagoniste și cel puțin tot atît de eficace ca și forțele spirituale.

Nu putem spune deci că lumea materială ar colabora în mod natural și necesar la realizarea idealurilor plăsmuite de spirit.

Dreptul la supremă și nepieritoare existență asigurat de postulatul raționalist — care, gîndit cu consecvență pînă în străfundurile lui, se dublează de cel spiritualist — valorilor spirituale nu se dovedește a mai fi garantat de o supremă lege a existenței. Nu vedem cum numai ceea ce concepem ca rațional, ca inteligibil, ca rezonabil, ca neabsurd, ar trebui să-și găsească *exclusiv* și cu necesitate justificare în însăși substanța primă a Lumii, dat fiind că aceasta se arată a fi plămădită din elemente opuse, chiar contradictorii: din momentul în care s-a născut *homo sapiens*, rezonabilul și absurdul, răul și binele, rațiunea și întîmplarea, înfipte deopotrivă la rădăcina tuturor lucrurilor, se combat, ca dușmani ireconciliabili. Și se vor combate poate în eternitate.

Calități opuse, cum sînt rezonabilul și absurdul, răul și binele, nici nu există, obiectiv și subiectiv vorbind, decît una prin cealaltă.

Astfel, scopurile omenești, raționale, inteligibile, idealurile morale și sociale care tind să realizeze mai multă dreptate în lume, creînd tocmai prin aceasta mai bogate posibilități de manifestare și durată valorilor spirituale, nu le mai putem considera ca fiind *singure* altoite pe trunchiul robust și nepieritor al Universului. Iar elementele oarbe și antagoniste nu mai pot fi privite ca efemere forme de existență, dotate oarecum numai cu realitate de gradul al doilea sau al treilea, sau fiind chiar numai aparențe înșelătoare.

Într-o lume unde experiența ne dezminte la fiecare pas și moment raporturile pe care simțul nostru de justiție le reclamă între virtute și fericire, nu pare de loc de la sine înțeles că lucrînd, ca individ și popor, pentru realizarea dreptății și a curățeniei sufletului, lucrezi de acord cu aspirațiile *singure* imanente și veșnice ale Universului, și asculți cu înțelepciune de legea supremă și unică a firii.

Despre o Lume unde experiența zilnică și istorică ne confirmă mereu că inteligență, talent sau mărinimie nu sînt echivalente decît rar și întîmplător cu putere și influență, despre o astfel de Lume nu se poate spune că, mînată de un ce indefinisabil interior, ar tinde deja de la sine să dea trup viguros idealurilor plăsmuite de puterea de vis a spiritului.

Într-o Lume unde natură și spirit sînt forțe antagoniste de cînd exisă natură și spirit, și unde nu se poate prevedea cu siguranță de care parte va fi victoria, dacă, în genere, poate fi vorba aici de vreo victorie — Lume în care s-ar putea chiar întîmpla ca spiritul să sucombe împreună cu toate ale sale valori — într-o astfel de Lume, zic, civilizația nu poate fi considerată ca rezultatul unei armonii predestinate care ar exista între tendințele adînci ale lumii materiale și aspirațiile esențiale ale spiritului. Cultura devine cîștig nesigur, venit din luptă care durează încă. Ca atare, nu mai e prelungire naturală a lumii materiale, și nu este nici logic necesară; datorită concursului unor împrejurări fericite, ea s-a născut într-un anumit moment al vremii nemărginite și în anumite porțiuni ale spațiului infinit; și tot așa poate să și dispară.

Dar, o Lume în care progresul nu e ceva de sine înțeles, ci ceva foarte problematic, nu mai poate fi proclamată drept cea mai bună dintre toate Lumile posibile, cum a botezat-o un foarte mare și cunoscut filosof.

Rațiunea și întîmplarea, rezonabilul și absurdul, fiind deopotrivă închise în substanța primă a existenței, nu se mai poate susține cu temei că setea de dreptate și sacrificiul, înțelepciunea și talentul sînt calități *singure* justificate de legea supremă, și unic suverană a firii. Opusele lor par a găsi în ea, vai, sprijin cel puțin tot atît de puternic.

S-ar putea însă ca setea de dreptate și sacrificiul, înțelepciunea și talentul să fie mai adînc fundamentate în destinul suprem al existenței. Și atunci, cu toate căderile trecătoare

care ar duce la ea, victoria finală le-ar fi asigurată. Dar, în cel puţin egală măsură, s-ar putea ca legea suverană a existenţei să acţioneze pentru victoria finală a contrariilor lor, dacă în general se poate vorbi în acest context de victorie.

•

În cazul întîi, ar găsi confirmare ipoteza că existenţa are într-adevăr un sens.

În cazul al doilea, s-ar verifica ipoteza contrară că existenţa n-are sensul pe care l-am fi dorit noi, oamenii, să-l aibă, adică n-are nici un sens.

Ni se pare însă că concluzia finală ce se desprinde din dezvoltările acestor două din urmă capitole este tocmai că, rămînînd cu consecvenţă pe planul experienţei riguroase, nu vom putea şti niciodată care din aceste două ipoteze *totalizatoare* este cea adevărată.

Mai mult decît atît: unei inteligenţe care ţine să nu depăşească nici un moment marginile strict definite ale experienţei, astfel de întrebări trebuie să-i apară absurde. Consecventă pînă la capăt, nu va renunţa ea deci să şi le mai pună?

PARTEA II

# ATITUDINEA METAFIZICĂ

# EXISTENŢA TRAGICĂ

În cele ce precedă am discutat probleme de importanţă capitală pentru destinul nostru şi n-am putut încheia ultimul capitol decît cu-n mare semn de întrebare.

Concluziile generale la care au condus cele trei capitole de analiză ale noastre au fost obţinute cu efortul şi intenţia constantă de a nu depăşi nici un moment cadrul riguros delimitat al experienţei. Să le considerăm deci ca un rezultat al acesteia.

Se impune acum să luăm atitudine în faţa stării de fapt a lucrurilor sau, dacă preferaţi, în faţa a ceea ce credem a fi o astfel de stare. Cu alte cuvinte, să interpretăm ceea ce considerăm ca un rezultat al eforturilor noastre de cunoaştere „pură". Să-i degajăm sensul.

Intenţia de a traduce faptele de strictă şi obiectivă experienţă în elemente de viaţă interioară implică cu necesitate schimbare radicală de poziţie sufletească: atitudinea pe care am ţinut s-o observăm pînă acum în faţa existenţei a tins cu grijă atentă să fie cît mai spectaculară posibil. Ea va ceda locul de aici înainte unei poziţii, în ultimă analiză, de esenţă afectivă în faţa realităţii.

Schimbarea de atitudine va atrage după sine înlocuirea aproape generală a procedeelor de gîndire: locul analizei de pînă acum îl va lua cu preponderenţă „construcţia" teoretică. Construcţie în sfera lumii morale şi-n împărăţia sentimentului estetic.

„Moral" şi „estetic" în sensul cel mai larg al cuvintelor. Întrucît nu credem că conţinutul acestor noţiuni se epuizează complet între limitele faptelor exteriorizate în elemente de

natură palpabilă. Căci există, în domeniu moral şi estetic, fapte nude ale spiritului. Intenţii şi realizări dincolo de frontierele exprimabilului cu ajutorul mijloacelor obişnuite şi oarecum clasice de expresie. Categorie de acte pure aş zice, acte de cea mai autentică esenţă morală şi estetică.

Sensul acestor din urmă afirmaţii se va preciza şi clarifica în partea a doua a prezentului capitol.

Dar, mutîndu-şi obiectivele între frontierele sus-amintitelor domenii, consideraţiile ce urmează nu vor mai putea avea caracterul a ceea ce în limbajul ştiinţei pozitive se numeşte fapt de experienţă sau experienţă obiectivă. Însă nici nu vor căuta să se prezinte ca atare în ochii cititorului.

Ne dăm bine seama că, pornind, ce e drept, de la experienţă în sensul amintit (ele pleacă de la constatările înşirate în capitolele I—III), ele o depăşesc. Starea emoţională din care se desprind şi atmosfera de ordin afectiv ce se va degaja din ele n-are nimic comun cu ceea ce ştiinţa pozitivă obişnuieşte să numească experienţă.

Şi, dacă în tot cursul dezvoltărilor precedente am anunţat pretenţia că fixăm constatări cu caracter experimental în sensul ştiinţific al termenului, spunem lămurit, chiar de la începutul reflecţiilor ce vor urma, că acestea renunţă de acum la o astfel de pretenţie. Nu credem de loc că e necesar să prezentăm drept experienţă „ştiinţifică" ceva ce, adevărat, este „experienţă", dar e de alt ordin. Greşeală în care au căzut cei mai mulţi metafizicieni, deschizînd prin aceasta drum la păgubitoare confuzii de atitudini spirituale şi de valori sufleteşti.

Dar declaraţia de mai sus nu implică în nici o măsură deprecierea valorilor care se cheamă morală, estetică, metafizică. Ea nu vrea să enunţe nicidecum „capitularea" acestora în faţa valorii numite ştiinţă pozitivă.

Deoarece, mărturisind adevărat cult pentru înalta valoare intrinsecă a acesteia, şi respect mare pentru meritele ei practice, noi nu sîntem posedaţi totuşi de ceea ce s-ar putea numi: superstiţia ştiinţei. Adică nu credem că atitudinea spirituală proprie ştiinţei poate înlocui, fără pierdere pentru viaţa noastră spirituală, atitudinea estetică, morală ori filosofică. Şi aceasta, pentru motivul că, graţie acestor din urmă trei atitudini, descoperim aspecte ale existenţei altele, calitativ altele, decît cel pe care-l descoperim adoptînd atitudinea proprie ştiinţei. Sau, vorbind metaforic şi pe plan mai metafizic: atitudinea de la care porneşte ştiinţa „creează" realitate calitativ alta decît cea estetică, morală sau filosofică.

Nu e apriori exclus ca ştiinţa să sfîrşească prin a „explica" complet, cu metodele-i specifice, elementele de trăire descoperite şi create de spiritul omenesc datorită acestor trei atitudini din urmă. Dar este apriori exclus că ea va ajunge vreodată să le şi creeze. După cum ştiinţa nu poate crea senzaţia care-i furnizează material spre elaborare, tot astfel ea s-ar angaja în aventură donchişotescă voind să creeze sentiment estetic, pasiune morală ori interiorizare metafizică. După cum un orb din naştere nu va şti niciodată ce este culoarea cunoscînd numărul vibraţiilor şi lungimilor de undă ale tuturor culorilor, ştiind chiar toată optica pe de rost, tot astfel cine e incapabil să ia vreodată atitudine estetică în faţa lucrurilor, cine n-are — cum se spune — simţ estetic, cine e născut orb pentru frumos nu va şti niciodată cu adevărat ce este frumosul.

Cunoască toate operele de artă ale tuturor neamurilor şi vremurilor; citească toate istoriile posibile ale tuturor literaturilor şi înveţe-le pe de rost; îmbătrînească în muzee şi oraşe de artă şi devie savant mare în istoria lor; facă, pe deasupra, şi filosofie a artei, precum şi migăloasă analiză psihologică a ei, tot nu va şti cu adevărat ce este frumosul cel ce s-a născut orb pentru frumos ...

Constatări formulabile după acelaşi tip de raţionament se pot face şi-n ce priveşte filosofia, precum şi cu privire la pasiunea morală.

Cea mai întinsă cunoaştere a metafizicii şi a istoriei ei nu va face pe cineva filosof. După cum ştiinţa, sociologică sau nesociologică a moravurilor, ori analiza psihologică a sentimentului etic nu vor fi în stare să sădească în sufletul nimănui pasiune morală.

Nici chiar exemplul viu nu e în morală atît de eficace cum se afirmă de obicei. După cum destul de redusă este eficacitatea lui şi în celelalte sfere despre care a fost vorba.

Scurt: nu credem că ştiinţa pozitivă este competentă în toate domeniile de creaţie omenească. Spunînd acestea ne rezemăm — luînd învăţătură din spiritul autentic al adevăratelor ştiinţe — pe experienţa de pînă acum.

Ştiinţific este simţul de relativitate al valorilor şi atitudinilor, şi nu dogmatismul, orice haină ar îmbrăca el. Ştiinţific este să nu ai nici un fel de superstiţie, nici chiar pe aceea a ştiinţei.

Convingerea noastră e, prin urmare, că însăşi ştiinţa, făcută cu spirit critic şi nu ridicată pe dogme de credinţă, ne deschide perspectiva măritoare de orizonturi de unde putem întrezări că pasiunea morală, atitudinea estetică şi speculaţia metafizică sînt atitudini creatoare de valori cel puţin tot atît de mari şi cu drept de existenţă tot atît de neprescriptibil ca şi valorile datorite atitudinii ştiinţifice. Că sînt, în consecinţă, atitudini care, împreună cu cea ştiinţifică, se completează reciproc. Adică, nici nu sînt reductibile la aceasta din urmă, prin confuzie; dar nici nu exclude una pe celelalte, depreciindu-se reciproc la rangul de nonvalori.

Personalitate spirituală completă nu este decît cel ce e în stare să concilieze toate aceste atitudini într-o sinteză interioară cu rezonanţe şi ecouri sufleteşti nemărginite.



O astfel de personalitate ar putea eventual fi numită om „religios"; în sens rar, dar foarte tare şi înalt al cuvîntului.

•

Legîndu-se strîns de consideraţiile precedentelor capitole — deci de o serie întreagă de constatări de experienţă în sens ştiinţific — reflecţiile ce urmează formează un capitol de gîndire avînd obiective situate pe planuri spirituale radical deosebite de cel pe care se fixează obiectivul cercetărilor ştiinţei pozitive. Obiective numite estetice, morale, numite metafizice.

I

Spuneam mai sus că „se impune" să luăm „atitudine morală" în faţa faptelor constatate. Ţinem să observăm că „impune" şi „luăm" îl priveşte deocamdată numai pe cel ce scrie aceste rînduri. Căci atitudinea de care vorbim, şi care poate fi concretizată numai într-o poziţie de ordin practic şi afectiv, nu se impune cu necesitate absolută tuturor spiritelor.

Pentru că se poate răspunde, cu logică bună, că nu e numai decît necesar să atribuim existenţei un sens, sau să-i negăm orice sens. Că nu e de loc absurd ca, ţinînd seamă de lecţia pe care ne-o dau faptele, să renunţăm a ne mai pune astfel de probleme. Să ne mărginim, prin urmare, a constata pur şi simplu faptele, aşa cum o reclamă spiritul ştiinţei adevărate.

Nu s-ar putea întîmpla apoi ca problema valorii existenţei să fie în general rău pusă, adică să fie o pseudo-problemă? Să nu existe, cu alte cuvinte? Căci în definitiv, nu se pune ea în funcţie de ceva ce nu există şi nu poate exista?

Adică în funcție de o totalizare a cunoașterii, totalizare imposibil de realizat nici chiar în ipoteza eternității, dată fiind imposibilitatea și absurditatea experienței totale?

Cunoscute fiind condițiile oricărei experiențe reale și posibile, nu dăm deci dovadă de prudență metodică și de înaltă înțelepciune luînd hotărîrea virilă de a nu depăși niciodată și cu nici un preț limitele și planul experienței autentice? Căci hotărîrea aceasta, ferindu-ne de iluzii deșarte, ne-ar pune la adăpost și contra dezamăgirii și, cîteodată, chiar contra deznădejdii.

•

În ipoteză, poziția intelectuală exteriorizată în reflecțiile acestea poate fi concepută ca posibilă și, logic vorbind, poate fi justificată. Ea este închisă necesar în intențiile intime ale tezei fundamentale pentru care pledează empirismul și pozitivismul. Însă, în teza unui pozitivism consecvent pînă la capăt. Dar, pînă în momentul cînd scriem aceste rînduri, n-a existat, dacă nu ne înșelăm, un astfel de pozitivism. Dar există, ni s-ar putea răspunde, știință pozitivă inspirată de concepțiile pozitiviste.

Nimic mai adevărat. Însă, dacă ținem seama de rezultatul foarte pozitiv al cercetărilor migăloase întreprinse de excelentul cunoscător al istoriei științelor pozitive și al procedeelor lor de investigație care e Meyerson (*op. cit.* în capitolul I al prezentei lucrări), precum și de afirmațiile explicit formulate ale celor mai mulți savanți — care au fost și care sînt — trebuie să recunoaștem că numărul celor ce fac știință pozitivă conduși în același timp de concepția pozitivistă a ei este foarte redus. Și chiar și printre aceștia puțini sînt cei ce, în momentul cercetărilor, nu uită complet canonul pozitivist al științei pe care o cultivă. Oamenii de știință sînt, în foarte copleșitoarea lor majoritate, materialiști și uneori idealiști. Și, în ambele cazuri, dogmatici, absolutiști, nu pozitiviști. Iar știința pe care o fac, raționalistă în spiritul ei general, ascultă, ca de o normă indiscutabilă a ei, de principiul determinismului universal și absolut, care nu este conceput ca o vedere subiectivă a inteligenței, ci ca o lege de care ascultă aievea existența însăși, *toată* existența.

Concepția despre natura științei pozitive elaborată de empiriști a rămas deci numai program: afișat de unii oameni de știință, el nu e pus în aplicare aproape de nimeni.

Și, cu toate acestea, o concepție empiristă consecventă ar putea să fie susținută ca un punct de vedere de ansamblu asupra cunoașterii și asupra existenței lipsite de contradicțiile pe care le implică, într-un anumit sens și pe un anume plan, știința pozitivă nepozitivistă.

Un pozitivist sau empirist consecvent pînă la capăt ar scoate din cele trei judecăți cu care încheiam capitolul precedent următoarea normă de conduită intelectuală și morală: noțiunile de „sens“, „nonsens“, de „rațional“ („rezonabil“), de „absurd“, fiind adause mintale la experiența strict înțeleasă, problema pe care ele o pun nu comportă soluție în cadrele experienței autentice și ale inteligenței conduse exclusiv de norme scoase din experiență. Prin urmare, pusă în afară de experiența purificată de orice adaos mintal, adaos de natură intelectuală sau altele — pozitiviștii cred (cu dreptate sau nu, pentru moment nu importă) că putem obține o astfel de experiență purificată — problema sensului sau nonsensului existenței nu poate interesa pe nici un spirit care nu vrea să depășească singura sursă de cunoaștere veritabilă, adică experiența sensibilă. Ea nu comportă pentru un astfel de spirit nici un fel de atitudine practică, pentru excelentul motiv că nu există.

Sau atunci, un pozitivist mai puțin consecvent va recunoaște existența problemei, însă pe alt plan spiritual decît

acela al inteligenței înregistratoare de fapte. Plan care nu mai are nimic de-a face cu știința și cu experiența absolut controlabilă a ei. Însă, de pe plan de gîndire consecvent empirist, problema sensului existenței se rezolvă prin eliminarea completă a ei. Adică printr-un „nu știu" resemnat.

II

Neasemănat mai puțin clară și consecventă este poziția intelectuală ce o întîlnim la reprezentanții științei raționaliste și deterministe prin esență, adică nepozitiviste.

Căci, întocmai ca și empirismul filosofic, știința pozitivă condusă de spirit critic exclude, ca nefundată, atitudinea spirituală care valorifică, care atribuie *sens* lucrurilor.

Am văzut că, în ipoteză, acest punct de vedere ar putea fi, la rigoare, susținut. Să vedem însă dacă ipoteza se verifică și cînd e vorba de știința pozitivă deterministă?

Cum știm, știința pozitivă și critică și consecventă elimină și ea din cadrul preocupărilor sale problema sensului existenței și problema valorilor în general, ca pe unele ce nu comportă soluții pozitive, adică științifice. Sensul și valoarea fiind, cum am văzut și *mai sus* (cap. III, § III, 1), create de emotivitatea noastră, în bună măsură independent de elementele obiective ale lucrurilor, nefiind „fapte", n-au ce căuta în lumea „faptelor", singurele ce pot prezenta interes pentru știința pozitivă, și singurele pe care ea vrea și poate să le studieze. Văzută la lumina inteligenței critice sprijinită pe experiență, orice valoare implică un fel de „trebuie să fie" care nu poate fi dedus din ce „este". Știința veritabilă nu se ocupă decît de ce este și a fost, nu de ce trebuie să fie.

„Trebuie să fie" este adaos subiectiv, căci e de origine emotivă, la ceea ce este obiectiv. Știința, vrînd să-l cunoască numai pe acesta din urmă, se vede obligată să elimine tot ce



5-5-39

este subiectivitate emoțională. Obiectul și obiectivul științei adevărate fiind cunoașterea a ceea ce există și numai atît, n-o interesează poziția, în ultimă analiză afectivă, pe care o putem noi lua sau o luăm față de ceea ce există de fapt.

Aceste argumente, aduse de știința nepozitivistă dar pozitivă în sprijinul punctului său de vedere, ar fi cum nu se poate mai justificate, în cazul cînd știința pozitivă ar fi consecventă pînă la capăt, și ar elimina — realmente sau numai în principiu, nu importă! — ar elimina zic, ca subiectiv, orice adaos mintal care intră cu titlu de element constitutiv în însuși miezul procedeelor sale de investigație, precum și în rezultatele, în „faptele" pe care ea le descoperă. Dar știința pozitivă nu se arată în această privință atît de consecventă cum pretinde și se proclamă.

Căci „legăturile", raporturile de dependență pe care ea le stabilește între fenomene — și pe care nu le proclamă de eliminat nici în principiu, cum face empirismul lui Hume, de exemplu — ce sînt altceva decît adaosuri mintale?

Tot ce putem constata pozitiv în cercetările noastre riguros științifice sînt succesiuni și coexistențe relativ constante între fenomene. Legătura de determinare dintre ele, faimoasa legătură pe care o fixează în formule legile științifice nu ne este dată în observație. Nimeni n-a văzut-o încă. Nici n-a auzit-o sau pipăit-o... Depășim deci experiența propriu-zisă, cînd postulăm acea legătură pornind de la semnul exterior și observabil al permanenței în succesiune sau coexistență.

Prin urmare, legătura de care vorbim și pe care o afirmă reală știința pozitivă realistă ar putea fi un adaos mintal al nostru.

Cum adaos mintal este poate și extensiunea ce o dăm ideii de cauzalitate *universalizînd-o*, și botezînd-o determinism universal și integral al fenomenelor naturale.

Fără acest adaos, realitatea ar trebui să fie concepută

ca fragmentară, iar principiul determinist nu l-am universaliza, declarîndu-l absolut valabil în toate locurile și timpurile, cum face știința pozitivă. Căci nu e de loc sigur că inteligența omenească a adăugat totdeauna și în toate locurile aceeași „legătură" la observația cu adevărat reală (vezi *mai sus*, și cap. II, § III, 6) la ceea ce ne este efectiv dat.

Valabilitatea noțiunii de determinism s-ar restrînge, prin urmare, la un anumit colț al Universului: la acela pînă unde ajunge experiența noastră; și la o anumită porțiune a timpului infinit.

Și la experiența noastră omenească. Căci de unde putem ști dacă și animalele adaugă observației „legături" de aceeași natură ca cele pe care le facem noi; dacă, în general, adaugă ceva? Desigur că un fluture, presupunînd c-ar rezona și n-ar face distincție între ce îi este dat efectiv în observație și „legăturile" ce le adaugă însuși la ea (în cazul cînd adaugă ceva), ar scoate și el un „determinism universal" *al lui* din experiența sa fluturească. Cui i-ar veni în minte să-l creadă, cînd fluturele ar pretinde că determinismul său este expresia adevărului absolut? Tot astfel și noi n-avem motive teoretic absolut justificabile să presupunem că „determinismul nostru" exprimă cu necesitate starea de fapt a lucrurilor. Faptele pe care le descoperim noi sînt necesarmente omenești, și ca atare pătate de subiectivitatea noastră ca specie. (Să observăm în treacăt că-n general, noi oamenii înclinăm să depreciem valoarea facultăților de cunoaștere-orientare și adaptare ale animalelor. Dar, privind lucrurile fără orgoliu și vanitate de speță, constatăm că-n marea lor majoritate, speciile animale posedă facultățile necesare pentru a se orienta în mediul ambiant și a dura. Cf. mai sus, și observațiile de la § II, cap. III.)

Reluînd firul considerațiilor ce ne interesează în acest moment, să remarcăm că s-ar putea, evident, ca „legăturile"



despre care am vorbit și pe care nu le putem decît postula să fie imanente obiectelor lumii exterioare. Este ceea ce ne arată practica. Dar, teoretic, acest lucru nu-l putem demonstra. Căci, încă o dată, tot ce ne este dat în experiență, curățit de „adaosurile" noastre mintale, este constituit din elemente juxtapuse sau succesive.

Dar, dacă așa stau lucrurile, dacă știința pozitivă deterministă nu exclude din esența însăși a realității studiate de ea anumite adaosuri mintale, considerîndu-le ca obiective, nu vedem de ce ar exclude cu necesitate, ca lipsite de orice fond real, adaosurile mintale numite valori? Pentru că acestea din urmă sînt rezultatul unor reacțiuni emotive ale întregii noastre personalități în fața existenței, și nu numai ale funcțiilor noastre de cunoaștere obiectivă? Pentru că valorile sînt expresia concretă a unor relații emoționale pe care le creăm între noi și realitatea exterioară, în eforturile ce le facem de a o transforma după dorințele noastre?

Dar ce altceva sînt, în consecventă și ultimă analiză, adaosurile mintale din cîmpul cunoașterii științifice, adaosuri despre care tocmai a fost vorba dacă nu reacțiuni de origine în parte tot emoțională în străfundurile lor? Căci se prea poate ca singure funcțiile emoționale-sentimentale să ne lege cu natura adevărată a existenței, să pătrundă pînă la legile care guvernează viața. Iar ceea ce numim inteligență să nu fie, *privită din această perspectivă,* decît o facultate de echilibru, o putere ordonatoare a datelor furnizate de funcțiile emoționale. Cu tot caracterul lor în aparență pur intelectual, principiul determinismului universal și noțiunea de cauzalitate ce el implică pornesc și dintr-o atitudine afectivă și, ca atare, selectivă, în fața multiplicității și varietății deconcertante a existenței. Sînt și ele, în primul rînd, expresia concretă și utilă a unor relații emoționale în fața realității pe care am dorit s-o cunoaștem și s-o transformăm.

Pe de altă parte, existența ne prezintă și alte aspecte decît acelea care par a se conduce după legile concepute de inteligența deterministă. Cum se face atunci că, nevenind de la obiectele înseși, le-am atribuit acestora; și neaplicabile la absolut toată experiența existentă și posibilă, le-am declarat universale?

Se poate răspunde că procedăm așa pornind dintr-o iluzie naturală spiritului omenesc. Căci știința, în privința pe care o discutăm aici, n-a făcut decît să continue (lărgind-o și dîndu-i formă de principiu) o concepție instinctivă a simțului comun.

Existența, închipuită în însăși substanța totală a ei ca fiind cîrmuită de legi raționale, cum sînt cele implicate și formulabile în ipoteza determinismului total, răspunde mai bine eforturilor noastre de a o cunoaște și de a o transforma. Mai ales de a o transforma. Față de aspectul existenței care respinge forma categorială a determinismului și a noțiunii de cauză mecanică a acestuia, inteligența noastră a dat preferință aspectului care nu le respinge. Dar, în ipoteză spus, această alegere nu era logic și obiectiv necesară. Căci logic și obiectiv ar fi fost ca inteligența să nu prefere, preferința implicînd excludere a unui aspect de realitate tot atît de existent ca și celălalt.

Este adevărat că știința pozitivă nu declară acest din urmă aspect al realității drept neexistent, ci-l proclamă înveliș care închide în el existență rațională, dar deocamdată nedezvelită, nedescoperită. Obiectul științei fiind tocmai acela de a o „descoperi".

În tendințele ei profunde, inteligența activă în știința pozitivă nepozitivistă postulează deci la fiecare pas că partea trebuie să fie tot. Rațională fiind în fondul ei substanțial și total, realitatea obiectivă se conduce după legi ce le constat la mine, subiect gînditor: fenomenele sînt legate între ele, întocmai ca și noțiunile mele logice. Singură o astfel de



existență, nestrăină de mine însumi, face posibilă previziunea. O existență nerațională s-ar comporta, prin definiție, în mod perpetuu neprevizibil.

Remarcăm, în această ordine de idei, că previziunea de care vorbim nu e nevoie să fie aici concepută imediat și exclusiv în sens practic de: previziune în vederea acțiunii. Ea poate fi și prevedere în înțeles pur teoretic, în sens contemplativ.

•

Vom reveni asupra raportului important dintre existență și valoare ceva mai încolo. Să reținem deocamdată faptul că raționalitatea integrală postulată de determinismul universal al științei pozitive, raționalistă în tendințele ei generale, este și ea o valoare. Ideea de valoare, pe care caută cu atîta perseverență s-o elimine din preocupările sale știința pozitivă, stă deci la însuși fundamentul ei. În chip implicit, bineînțeles. Eliminată din programul ei de cercetări, ideea de valoare stă ascunsă în cel mai neînsemnat raționament al omului de știință care n-a umblat la școala lui Hume și a lui Comte. „Trebuie să fie" se furișează pe uși ascunse în „este" al științei pozitive . . .

•

În lumina celor spuse aici, va părea poate ceva mai justificată afirmația pe care o făceam în fruntea capitolului II al lucrării noastre: spuneam acolo că orice concepție, chiar și cea mai pur intelectuală, presupune, din momentul în care se naște, și o apreciere. Căci nu putem crede c-ar exista aievea un spirit real care ar fi inteligență-oglindă perfect plană, înregistratoare pasivă a existenței. Chiar și inteligența cea mai pură și dezinteresată pe care o putem concepe

înregistrează existența după anumite perspective create de anumite preferințe. Și a înțelege, a cunoaște, înseamnă a trăi. Iar a trăi este cu necesitate echivalent cu a interpreta, a da lucrurilor un sens în raport cu noi înșine.

În fond, lucrurile nu există *pentru noi* decît în măsura în care ne privesc, nu există pentru noi decît întrucît acționînd asupra noastră, provoacă reacțiunile noastre; care nu sînt niciodată numai înregistratoare. (Cazul științei pozitive analizat mai sus vorbește cu tîlc în sprijinul acestei afirmații.)

Cel mai elementar act de cunoaștere presupune ordonare, poate primitivă, dar reală. Pentru a cunoaște existența și a acționa asupra ei, e necesar ca tot ce ne privește din inextricabilul tumult al formelor ei să fie ordonat după anumite puncte de vedere, care stabilesc ierarhie de importanțe mai mult sau mai puțin mari între aceste forme de existență. Pe unele din ele le considerăm necesare, pe altele numai importante, și iarăși pe altele fără importanță. Orice ierarhie, chiar și cele stabilite după criteriul cantității, cum sînt cele științifice, presupune însă ideea de valoare, de preferință de alegere.

Cunoașterea cea mai pură este, sub acest raport, alegere și considerare a unei forme oarecare de existență, a unui lucru pe care l-am ales din multe altele, nenumărate, peste care am trecut cu vederea. Judecata de existență: „lucrul acesta există" presupune ca prealabilă judecata de valoare: „lucrul acesta mă interesează, mă privește". Astfel, orice funcție de cunoaștere vine și dintr-o evaluare. Lumea noastră, aceea care există *pentru noi,* se naște, prin urmare, și dintr-o sumă infinită de evaluări, de valori în sensul cel mai larg al cuvîntului.

Ceea ce se cheamă „fapt" este, în acest sens, și rezultatul a ceea ce se cheamă preferință, valoare. Nu constat întîi ceea ce este, pentru că ceea ce este e infinit și inextricabil,



ci *aleg* întîi ceva din ceea ce poate să fie. Astfel încît orice viziune presupune, chiar din momentul în care se naște, și o apreciere.

•

N-am discutat aici dacă „experiența" empiristă este sau nu este într-adevăr cea mai „pură" experiență posibilă. Principiar cel puțin, empiriștii, consecvenți, emit ipoteza unei eterogenități eventuale între lumea ideilor noastre logice și lumea lucrurilor exterioare. Și, pornind de la această ipoteză, caută să elimine din cea din urmă orice adaos care ar putea veni de la cea dintîi. În timp ce știința pozitivă, plecînd de la ipoteza tacită sau expres formulată că lumea lucrurilor se aseamănă în esența ei cu lumea logicului, adică, în fond, cu lumea spiritului, nu poate tinde să elimine nici măcar principiar anumite elemente venite de la acesta.

Astfel, putem spune că, principiar cel puțin, empirismul consecvent nu depășește cadrele experienței reale, în timp ce știința deterministă le depășește la fiecare pas. Cel dintîi ar putea enunța: se poate ca lumea lucrurilor să fie asemănătoare, în esența ei, lumii mele logice; nu știu însă, și nu voi putea ști vreodată dacă într-adevăr cele două lumi sînt adecvate în fondul ultim al lor. Cea din urmă, adică știința pozitivă, enunță: lumea lucrurilor *trebuie să fie* logică, ceea ce echivalează, în ultimă analiză, cu a spune că e asemănătoare cu lumea spiritului, că ascultă de legi logice, în toată întinderea ei.

Această generalizare — universalizare a unui anumit fel de experiență la *toată* experiența posibilă — nu se face, evident, rămînînd într-adevăr în limitele experienței reale: spiritul științei pozitive o depășește pe aceasta, nu împins de motive logice, căci logic ar fi să n-o depășească, ci ascultînd de impulsuri mintale venite, cum am spus, din acea

zonă a lumii spiritului care nu e numai logică. Deci și principiul determinismului universal este, în ultimă substanță, și rezultatul unor relații emoționale pe care le creăm între noi și lumea lucrurilor exterioare, în sforțarea subconștientă pe care o facem de a o transforma după dorințele noastre. Aceasta este originea, obscură dar foarte reală, a postulatului raționalității esențiale și integrale a existenței.

Iată de ce susțineam că, în teză generală, știința pozitivă, deterministă și raționalistă, este mai puțin consecventă decît doctrina empiristă, cînd exclude, ca nefondate, atitudini spirituale care, la întîia vedere, nu par a fi justificate în fața principiului determinist al faptelor nude.

Văzută în lumina celor spuse în prezentul capitol, știința pozitivă, așa cum este ea constituită în însuși fundamentul ei, ne furnizează un exemplu concret, drept argument pentru ilustrarea constatărilor ce le făceam în tot cursul dezvoltărilor și analizelor noastre din precedentele capitole. Anume: nu există punct de vedere general asupra existenței, care aplicat singur, s-o poată îmbrățișa și explica în toate aspectele ei. Nu există punct de vedere exclusiv care să nu fie, cu necesitate, exclusivist, adică să nu excludă anumite aspecte reale ale existenței. Un astfel de punct de vedere cu necesitate exclusivist este și cel din care privește realitatea știința pozitivă.

Ceea ce-i cere acesteia inteligența critică este nu să abandoneze acest punct de vedere, exclusivist și necesar și util cînd e vorba să studieze unul din aspectele existenței: concretul fizic, ci să-și dea seama că punctul său de vedere este necesarmente exclusivist și deci relativ. Și că, prin urmare, nu este singurul justificat, nici singurul posibil. Alte puncte de vedere, considerînd existența din alte perspective, prinzîndu-i și fixîndu-i alte aspecte ale ei, tot atît de reale ca și aspectul fizic, pentru că sînt ale ei, sînt egal de justificate (vezi și considerațiile din fruntea acestui capitol).



Relativitatea cunoașterii nu vine doar decît din caracterul parțial al poziției și din incertitudinea punctului de vedere în care sîntem așezați pentru a observa existența. Este, prin urmare, evident că avem mai multe șanse de mărire calitativă și cantitativă a cunoașterii, observînd existența din cele mai numeroase puncte de vedere cu putință.

Acestea ar fi cele din care ne apar ca perfect legitime atitudinile despre care vorbeam la începutul prezentului capitol, atitudini în ultimă analiză de origine emoțională în fața stării de fapt a lucrurilor, atitudini valorificatoare ale existenței.

•

Am făcut reflecțiile de mai sus deoarece nu credem că, din natura și rostul de a fi al științei pozitive critic judecate, se pot scoate motive suficiente care să justifice barbaria concretizată în adorarea „faptului" pur și simplu, căci nu există propriu-zis „fapt" pur și simplu. Contrazicerile semnalate în tot cursul acestui paragraf și inerente oricărei pretenții omenești de a elimina, ca nefundată, problema morală-metafizică pe care o pun concluziile precedentului capitol, confirmă, cred, destul de clar afirmația că nu există „fapt" pur și simplu: orice dată trimisă nouă de existența exterioară învelindu-se, din momentul nașterii ei pentru noi, cu straturi sufletești și emotive și intelectuale (perceptive și conceptuale).

## III

Care ar fi, după cele spuse, atitudinea morală (în sensul definit aici al termenului) pe care spiritul omenesc o poate lua în fața deconcertantelor și nereconfortantelor concluzii formulate la sfîrșitul § IV al capitolului precedent?

Atitudini pot fi, evident, diferite. Noi reținem, în trecere, numai pe unele din ele, urmînd să insistăm mai mult asupra aceleia care ni se pare cea mai justificată și, pentru autorul acestor pagini, singura acceptabilă. Cea mai justificată și singura acceptabilă fără rezerve, fiindcă, cum va reieși din considerațiile ce urmează, ea face posibilă înfăptuirea celui mai înalt grad de libertate spirituală și de demnitate umană.

Una din aceste atitudini se desprinde oarecum în chip natural din dezvoltările paragrafului precedent.

Anume: să *depășim experiența* în sensul în care o depășește știința pozitivă, raționalismul filosofic și spiritualismul filosofic sau religios. Dar să facem această transgresiune în plină cunoștință de cauză, adică conștienți că ceea ce afirmăm nu vine din experiență „științifică", ci dintr-o anumită valorificare a ei: conștienți că principiile noastre științifice decurg toate din ideea raționalității *presupuse totală* a existenței, și din postulatul, nu din axioma, determinismului universal. Realitatea *trebuie* să fie rațională pentru că așa o vrem noi, mînați de motive de ordin *alogic*, emoțional. Efortul reflecțiilor și cercetărilor noastre va fi susținut încontinuu de *dorința* și *speranța* (stări de conștiință neintelectuale) de a reduce cît mai mult unul din cele două mari aspecte la celălalt, adică la cel care ne mărește *sentimentul* nostru de securitate în Univers și ni-l reduce pe cel de solitudine.

Considerată dinafară, adică în consecințele ei exterioare, depășirea conștientă despre care vorbim nu pare a se deosebi esențial de cea făcută instinctiv, adică fără simț critic. Privită însă din interior, adică din punctul de vedere al vieții sufletești integrale, ea presupune o stare de conștiință calitativ deosebită de cea pe care o presupune depășirea făcută fără simț critic.

Căci trecerea de la ce e dat la ce nu este dat se face nu din *prezumtivă necesitate logică* (cum se întîmplă în cazul raționamentului științific), ci printr-un act de optare, deci de voință. Elemente alogice de conștiință, temperamentul, personalitatea întreagă intervin în această decizie.



Altfel spus, avem de-a face aici cu un act de natură morală (singure actele conștiente și libere sînt morale). Act cu rezonanțe interioare de esență sentimentală, esență care cu greu ar putea fi definită mai just cu alte cuvinte decît cu aceste două: fior estetic.

Revenind, să spunem deci că realitatea trebuie să fie logică în *toată* esența ei pentru că așa o dorim noi să fie, mînați de motive sufletești alogice.

*Dorința* aceasta a noastră, pornind de pe plan adînc sufletesc și neintelectual, a reușit în parte și într-o porțiune a concretului, în cea fizică. Nu avem nici un motiv să presupunem că-n viitor ea va înceta cu necesitate să reușească.

Din toate punctele de vedere din care omul a privit pînă azi existența, cel preconizat de știința pozitivă s-a dovedit cel mai eficace. Dovadă rezultatele obținute de aceasta în domeniul realității fizice. Și, cu toată lipsa de rezultate indiscutabile pe care o arată pînă azi metoda raționalizantă a științei pozitive aplicată în zona concretului spiritual, s-ar putea întîmpla ca într-o bună zi, descoperind perspectiva *justă* din care să aplice această metodă și realității morale, știința pozitivă să-și asimileze, în parte cel puțin, zona spirituală a existenței.

Acest fel de a concepe natura științei pozitive face din aceasta în ansamblul ei o valoare. Valoare transformatoare a existenței, ca toate valorile așa cum le concepem noi, autorul acestei cărți. Adică transformatoare, nu pentru că descoperă „fapte", ci pentru că afirmă și creează valori. Pentru că, într-un anumit sens, „creează" fapte.

Atitudinea descrisă acum implică, cum vedem, ***optimism*** în toate sensurile termenului. Optimismul pe care-l dau toate credințele afirmative.

Din el se pot scoate motive suficiente de linişte sufletească şi motive exaltante pentru acţiune eficace.

IV

O a doua atitudine posibilă s-ar desprinde din *depăşirea experienţei* — depăşire tot principiară — în sens invers: adică să se afirme că existenţa este *numai* iraţională în substanţa ei ultimă. Că raţiunea şi raţionalitatea nu sînt decît aparenţe menite să dispară odată şi odată, ca orice aparenţă. Că sînt iluzii inspirate de instinctele de conservare care preferă să vadă fals decît să vadă just ceea ce este defavorabil vieţii.

Nu putem întreba însă dacă această atitudine, desprinsă dintr-o afirmaţie *totalizatoare* a experienţei, nu vine, în definitiv, şi ea, tot dintr-o iluzie, schimbată în contact cu experienţa în deziluzie? Anume: nu vine ea oare din dorinţa de a constata că existenţa este *în ansamblul ei* rezonabilă, este raţională etc., dar dorinţă nesatisfăcută de experienţă?

Evident că, dintr-o astfel de atitudine, nu se pot scoate motive de reconfort sufletesc — motive de reconfort pur intelectual şi estetic, poate da[1] — şi nici mobile de acţiune tare.

Rîndurile care urmează ni se pare că redau destul de sugestiv atmosfera sufletească generală ce însoţeşte atitudinea spirituală despre care e vorba: „Crezi că poţi fi fericit cînd ţii ochiul deschis asupra vieţii? Însuţi n-o crezi. Visăm; şi cînd deschidem ochii ne e frică ... Vreau ca un Zeu şi Universul mă striveşte ca pe-un vierme; şi, fără să fie nevoie de Univers, un alt vierme, un baccil, un ce infinit de mic, cel dintîiu întîlnit dintre miriadele cari bîjbîie. Orice viziune asupra infinitului este o rază de stranie lumină în

[1] Cf. al doilea text arghezian citat în capitolul precedent, p. 168.



mijlocul nemărginitelor întunecimi ... O prăpastie se deschide în marginea oricărei vederi profunde ... Şi această vedere, la margine de prăpastie, produce ameţeală. Unul sau doi oameni, într'un veac, trec prin viaţă cu ochii pironiţi asupra acestei viziuni. Pelerini ai prăpăstiilor, călători foarte îndureraţi ai nemărginitului ..."

Şi ceva mai încolo, completarea următoare: „Oamenii sînt tare mulţumiţi că sînt vani. Ce-ar face dac-ar gîndi? Fără îndoială, n-ar mai trăi. Există trei feluri de spirite: cei ce văd necesitatea şi o acceptă; cei ce o suportă şi n-o văd; şi cei ce, văzînd-o, n-o acceptă. Cei dintîi sînt cei mai cuminţi; cei din urmă, cei mai clar văzători. Căci cei ce acceptă cît mai bucuros ceea ce văd din Univers nu sînt atît de siguri de ceea ce văd, deşi cred (că sînt siguri). Cei ce nu văd deloc şi nici nu rezistă sînt cei mai fericiţi, şi se deosebesc puţin de animale şi de copii. Prin urmare, nu e deloc bine să fii om, căci atunci se întîmplă că, cu cît trăeşti mai mult, mai puţin accepţi"[1].

•

Cum ar trebui să apară, în lumina concepţiei în discuţie în acest moment, marile valori care sînt *gîndirea* (ştiinţa şi filosofia), *arta, morala?*

Oarecum ca „iluzii" *necesare,* şi binefăcătoare, şi consolatoare. „Iluzii" de provenienţă biologică, în serviciul instinctului de conservare, ca toate valorile. Ca toate valorile, ele ascund în dosul lor totdeauna un joc secret al instinctelor vitale pe care-l maschează.

Viaţa nu e făcută poate pentru adevăr care, cum obişnuia să spună Renan, poate că e trist. Şi e necesar să fie, eventual, salvată cu imagini binefăcătoare ... Ştiinţa, arta, filosofia,

[1] André Suarès, *Trois Hommes,* ed. N.R.F., Paris, pp. 55—57

morala caută şi găsesc mijloace ce ne pun la adăpost contra adevărului crud care, încă o dată, s-ar putea să fie foarte trist.

Deosebirea între ele nu e substanţială. Ştiinţa şi morala nu ştiu că sînt numai „iluzii". Filosofia ştie cîteodată, dar n-are curaj s-o mărturisească ori de cîte ori ştie. Singură arta ştie şi mărturiseşte cu sinceritate că e vorba de simple imagini.

„Iluzii" fiind, nici una dintre ele nu poate schimba fondul făcut din brutalitate oarbă al existenţei. Dar, îmbrăcîndu-l cu haina lor idealizatoare, aruncînd lumina lor liniştitoare şi propriul lor miraj peste el, ele fac viaţa omenească suportabilă şi deci posibilă: sînt remedii contra durerii pe care o cauzează viaţa prin simplul fapt că e aşa cum e. Sînt refugii protectoare contra sentimentului obscur dar puternic pe care-l au, în momente de luciditate, pînă şi conştiinţele vulgare şi spiritele frivole, sentiment că existenţa este ca un vis urît, vis rău, plin de mistere ameninţătoare. Sînt răspunsuri pe care ingeniozitatea omenească le-a dat înţelepciunii triste a Silenului torturat. Înţelepciune formulată în teribila: „Mai bine-ar fi pentru om să nu se fi născut; dacă s-a născut, să se întoarcă cît mai curînd posibil în împărăţia nopţii"[1].

Se pare că vechii elini au avut o astfel de concepţie a existenţei: fatalitatea oarbă domneşte, cum se ştie, pînă şi peste zeii Olimpului. Sînt abandonaţi şi ei jocului capricios şi crud al sorţii. Cînd a crezut că a cucerit fericirea, elinul a rugat zeii să-i trimită mai degrabă salvatoarea moarte, decît să-l lase în viaţă pradă sorţii geloase şi răzbunătoare! Textele acumulate de Burckhardt şi, acum de curînd, de către A. J. Festugière[2], texte culese din întreaga poezie elină

[1] Într-un fragment din Aristotel, *Eudemos.*

[2] A. J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile,* Paris, 1932.



(cea homerică şi cea gnomică, cea lirică şi cea tragică), ca şi din istoriografia grecească, vorbesc cu accent mare despre pesimismul elenic. Conceput în liniile lor generale printr-o mişcare de reacţiune a sufletului, filosofia şi misticismul grec şi arta greacă ne apar astfel ca nişte plăsmuiri ale deznădejdii. Dar plăsmuiri care n-au reuşit decît în parte să consoleze spiritul elin de groaza pe care, în tot cursul duratei lui, i-a inspirat-o existenţa.

În acest paragraf trebuie clasată şi filosofia lui Schopenhauer. Pînă la un punct, şi într-o fază nu definitivă a evoluţiei ei, aici aparţine şi filosofia lui Frederic Nietzsche.

## V

În faţa existenţei descrise în capitolele II şi III ale cărţii noastre, o a treia atitudine metafizică (morală şi etică) ar fi posibilă. E cea pe care o propunem în cele ce urmează. Ea ni se pare a fi singura care ar căuta să ţină consecvent seamă de figura dublă, figură de Ianus, ce ne-o arată, constant, realitatea.

Anume: *să nu totalizăm experienţa* nici într-un sens, nici în altul. Să acceptăm existenţa aşa cum este. Sau, mai precis, cum este ea *pentru noi:* s-o acceptăm ca egal de reală sub ambele aspecte mari ale ei; să nu uităm nici un moment că e inteligibilă, dar şi neinteligibilă; că e rezonabilă, dar şi absurdă; cu sens, dar şi fără sens. Să recunoaştem că la mersul lucrurilor nu comandă numai legi şi norme de care ascultă spiritul; că dreptul la existenţă al valorilor nu este asigurat de însăşi esenţa ultimă şi contradictorie a universului, raţiunea şi întîmplarea fiind deopotrivă altoite pe însăşi rădăcina lucrurilor; că binele şi răul, valoarea şi nevaloarea, spiritul şi natura oarbă, aspecte ale existenţei deopotrivă de reale, se combat cele mai adeseori cu sorţi de izbîndă de partea răului cel puţin egali celor ce se găsesc de partea binelui. Şi

colaborează adesea numai întîmplător. Să recunoaştem, prin urmare, că adevărul şi dreptatea nu trebuie să iasă cu necesitate învingătoare din acest antagonism tragic; că înfrîngerea şi dispariţia lor totală este tot atît de posibilă ca şi victoria lor. Mai mult decît atît: nu va exista victorie finală de nici o parte, niciodată; fiind destinat din eternitate ca forţele antagoniste să se combată în eternitate.

E vorba deci de un conflict în care se decide soarta minunatei şi neliniştitoarei realităţi care se cheamă popular şi poetic: suflet. E vorba de soarta noastră ca fiinţe spirituale şi de destinele civilizaţiei create de noi. E vorba de un conflict care, în general, nu are sfîrşit. Nu poate să existe, credem, spectacol mai tragic decît acesta.

Spectacolul — unde sîntem privitori şi actori totodată — cîştigă, evident, în potenţial tragic şi-n grandoare în măsura în care ochiul spiritual al spectatorului şi participantului — ins ori colectivitate civilizată — pătrunde mai adînc şi mai departe. Adică, în măsura în care orizontul lor spiritual, rezultat al gradului de bogăţie interioară, este cît mai întins.

Căci ştiut este că cu cît personalitatea cuiva este mai complexă — complexitate care, în teză generală, poate merge crescînd cu cultura, dar care poate fi şi o dată iniţială de constituţie — cu atît găseşte mai greu soluţii la problema ce ne preocupă, problemă ce i se pune mai puţin simplist.

Soluţiile pe care i le-au dat în cursul vremurilor marile religii, şi care au oferit motive suficiente de nădejde şi certitudine la milioane şi milioane de suflete, se arată tot mai nesatisfăcătoare, pe măsură ce personalitatea spirituală devine o realitate tot mai complexă. Sentimentul mizeriei, al nedreptăţii şi al riscului suprem, cu alte cuvinte: sentimentul tragic al existenţei creşte cînd scade speranţa unei reparaţii dincolo de moarte.



Nu ignorăm, pe de altă parte, că astfel de probleme nu se pun decît în conştiinţele cu mare orizont spiritual: un grad relativ înalt de intensitate şi complexitate a vieţii interioare este necesar ca ele să se pună. Astfel, şi-n această privinţă, se confirmă adevărul că extremele se ating: conştiinţele simple şi cele complexe în măsură mare îşi pun de obicei problema sensului existenţei. Conştiinţele pe care le-aş numi mijlocii o ignorează.

În legătură cu cele susţinute în aceste din urmă trei alineate, cerem voie cititorului să reproducem pentru a doua oară din autorul citat în paragraful precedent. Suarès, căci de el e vorba, pune problema în alţi termeni decît noi. Ea e însă aceeaşi problemă morală-metafizică care ne preocupă. Şi ne place spiritul în care e pusă: ... „Totul în viaţă e să faci unitate cu tine însuţi. Cu cît omul va fi mai bogat, cu atît îi va fi mai greu să rezolve problema. Evoluţia a sădit în el toţi îngerii lui Ormuz şi toţi demonii lui Ahriman: trebuie să-i împaci şi să-i forţezi să-şi dea concursul formei de plenitudine în care viaţa eternă este cuprinsă. Între elementele diverse şi care se combat, forţa personalităţii este aceea care face ordine. Ca orice putere, ea stabileşte ranguri şi o ierarhie; luminilor le distribuie cu exactitate umbrele ce le aparţin; impune echilibru drept efectelor răului şi binelui. Spiritul cel mai bine dotat poate fi strivit sub povara darurilor sale: căci nu totdeauna reuşeşte să creeze armonia pe care o doreşte; şi disperarea lui anunţă poticnirea. Rămîne pentru altă viaţă să caute acordul care mîntueşte şi pe care nu l-a găsit de data aceasta. E mai uşor celui sărac cu duhul şi cu voinţa să reuşească aici decît celui bogat, prea înzestrat cu forţe contrare ... Poeţilor le este mai puţin asigurată mîntuirea. Ei sunt cei mai bogaţi în elemente în conflict, şi mai greu se pot uni cu ei înşişi. Mulţi artişti se jertfesc operei lor şi n-o egalează. Opera lor e una, iar ei înşişi nu numai nu sînt unul şi acelaşi, ci sînt mîndri că nu sînt; se îm-

part şi se împrăştie în unităţi succesive, din care nu le rămîne lor înşile nimic ..."[1]

Revenind la aspectul cosmic al problemei ce ne interesează, să subliniem că rezultatul conflictului în care se poate decide destinul nostru şi al civilizaţiei create de noi este nesigur, în sensul cel mai tare al cuvîntului.

Sentimentul cu adevărat tragic al vieţii se naşte în sufletul nostru în momentul, şi numai din momentul, în care ne-am dat seama lucid de absoluta incertitudine despre care vorbim. Incertitudine ce măreşte sentimentul nostru de solitudine în faţa existenţei.

Tot în acest moment, neliniştea metafizică umple străfundurile conştiinţei noastre.

Cea mai înaltă probă a omeniei noastre, neliniştea metafizică este, între multele pe care le avem, singura care nu poate fi clasată în genul: frică de ameninţare, reală sau presupusă, a mediului înconjurător. E o nelinişte oarecum gratuită.

Ca atare, ea este, în substanţa ei, sentiment foarte de aproape înrudit cu cel numit „fior estetic". C-un anumit fel de fior estetic: cu cel pe care ţi-l trezesc operele de artă de înaltă calitate. Căci, nu vi se pare că suprema poezie (în dramă şi roman) închide, la rădăcina inspiraţiei ei şi în consecinţă şi a emoţiei estetice pe care o trezeşte, stări de conştiinţă ce nu se deosebesc de sentimentul numit nelinişte metafizică decît în grad şi-n aproape imperceptibile nuanţe ...?

●

Sentimentul tragic al existenţei şi neliniştea metafizică, tovarăşă nedespărţită a lui, pot deveni izvor de intimă şi

[1] *Quelques grandeurs secrètes*, în „Les Nouvelles Littéraires", 6 iunie 1931.



tainică deznădejde pentru unii, forţe întăritoare de incomparabilă tensiune sufletească şi de acţiune pentru alţii.

Acest caracter opus al reacţiilor sufletului în faţa aceleiaşi existenţe (căci în fel identic concepută şi de cei dintîi şi de cei din urmă), reacţii hotărîtoare de destin, îşi are poate originea ultimă în constituţia sufletească pe care fiecare din noi am adus-o pe lume. Depinde, cum se zice, de temperament, de sensibilitate.

Pe plan teoretic, sentimentul de deznădejde despre care vorbim nu poate îmbrăca decît o singură formă lipsită de orice ipocrizie a ficţiunilor mai mult sau mai puţin pioase şi consolatoare: forma grandioasă a protestului. Blaise Pascal, în una din cunoscutele, din celebrele sale cugetări, a formulat, se ştie, clasic un astfel de protest: „Omul nu e decît un fir de trestie, cel mai slab din cîte-a făcut natura. Nu e nevoie să se înarmeze tot Universul pentru a-l strivi. Dar chiar dacă Universul l-ar strivi, omul ar fi totuşi mai nobil decît ceea ce-l omoară, pentru că ştie că moare şi cunoaşte superioritatea pe care Universul o are asupra lui; Universul nu ştie nimic despre aceasta".

Trecînd peste melancolica consolare pe care credinciosul Pascal o scoate din nobleţea omului care ştie, să reţinem numai grandoarea pascaliană a omului care, mulţumită faptului că cunoaşte, ştie pieri protestînd contra Universului care-l striveşte ...

(Sistemele pesimiste, care au, şi ele, la rădăcina intimă a lor, deznădejdea, fiind elaborări care pornesc de la totalizarea experienţei, nu pot fi privite ca exteriorizări teoretice ale cazului considerat în prezentul paragraf. Căci aici am plecat de la ipoteza renunţării complete la orice totalizare a experienţei. Locul potrivit unde am crezut că trebuie să fie menţionate aceste sisteme a fost paragraful precedent.)

La ce fel de conduită practică duce însă, în linie dreaptă, sentimentul deznădejdii metafizice? Întocmai ca şi pe plan

teoretic, și pe cel practic nu există decît o singură atitudine cu adevărat consecventă: resemnarea și renunțarea la acțiuni hotărîtoare de destin.

Zicem „acțiuni hotărîtoare de destin", căci renunțarea la orice fel de acțiune este, evident, imposibilă. Ea ar fi cu putință numai în cazul cînd se renunță la viață. Diogen însuși, cel mai consecvent dintre înțelepții care au propovăduit o astfel de „liberare", n-a putut evita acțiunile elementare impuse pînă și de cea mai simplificată existență.

E această renunțare o formă de libertate spirituală mare. Dar problematică libertate de „înțelept", nu de erou. Înțelept care, renunțînd la rolul de agent determinant în desfășurarea deconcertantei și imprevizibilei drame care e existența, se mulțumește „cuminte", să fie numai clarvăzător spectator al ei.

Detașarea aceasta a filosofului nu se deosebește de cea pe care o presupune atitudinea estetică autentică, decît prin faptul că este reflectată. (Detașarea artistului mare este oarecum instinctivă; aceasta, fie că e vorba de arte care lucrează cu elemente sensibile, cum sînt, de exemplu, sculptura sau pictura, fie că artistul își ia elementele de construcție din domeniul conștiinței, cum e cazul poeziei.)

Rară de tot în istoria gîndirii filosofice, prezentă totdeauna în substanța însăși a marii viziuni artistice, detașarea despre care e vorba realizează acea poziție spirituală superioară care poate duce la cunoașterea supremă. Căci, renunțînd în chip absolut la scopurile și exigențele acțiunii — care deformează realitatea veritabilă — ea face, din viziunea directă a existenței, scop. Între toate atitudinile spirituale posibile, detașarea, imanentă totdeauna atitudinii artistului mare, și formînd punct de plecare pentru o filosofie ca aceea pe care o discutăm în acest moment — punct de plecare de proveniență afectivă — poate face posibilă în măsură maximă o concepție spectaculară a existenței.



Ca și-n arta mare, ceea ce l-ar interesa pe înțeleptul complet detașat ar fi: nu scopurile, ci însăși experiența, nu „devenirea", ci „existența". Asemenea limbajului poetic, limbajul lui ar avea atentă grijă de natura proprie a lucrurilor despre care ar vorbi și nu s-ar mărgini să le indice numai fragmentar, în vederea transformării lor și a acțiunii, cum face limbajul practic și cel științific.

Pe o astfel de poziție teoretică, atitudinea filosofică nu s-ar mai deosebi de cea estetică decît în mijloacele de expresie diferite la care ele recurg. Pornind din izvoare identice și urmărind aceleași scopuri, filosofia ar exprima cu ajutorul noțiunilor abstracte ceea ce marea artă exteriorizează simbolic cu ajutorul culorilor, al pietrei, al imaginii verbale etc.

În acest caz — pe care filosofia nu-l realizează decît prelungind pe plan practic și-n chip absolut consecvent sentimentul deznădejdii metafizice — deosebirea mare care este între artă-filosofie de o parte și știință de altă parte ar fi aceea care există între „trăire" și „adaptare".

Am reținut în trecere acest caz, pentru filosofie rar și extrem, cu gîndul să scoatem încă o dată în evidență convingerea noastră că atitudinea metafizică și cea estetică, deși diferite, și de neînlocuit una cu cealaltă, au afinități profunde.

•

Cealaltă reacție sufletească hotărîtoare de destin, adică aceea care răspunde dublului caracter al existenței printr-o mare tensiune interioară, ne va ocupa mai mult. Ne va ocupa în tot restul cărții noastre.

Tensiunea sufletească cea mai mare pe care o putem atinge se naște în momentul cînd ne-am dat seama lucid de absoluta incertitudine în care ne găsim în ce privește evoluția și rezultatele eventuale ale conflictului de forțe opuse de-

spre care am vorbit în tot cursul precedentului capitol. Tensiunea interioară cea mai mare pe care o putem atinge vine din convingerea fermă ce-o cîştigăm despre caracterul absolut problematic al vieţii spiritului, despre caracterul de aventură şi miracol pe care-l au civilizaţia şi valorile ei.

Acest sentiment constant al nesiguranţei destinului nostru ca fiinţe spirituale ne ţine perpetuu trează grija problemelor nedezlegate sau nerezolvabile; conştiinţa conflictelor neîmpăcate sau de neîmpăcat.

Tensiunea interioară astfel produsă devine resortul tare al unui efort constant pe care ne vedem nevoiţi să-l facem spre a restabili mereu pierdute echilibruri, între forţe şi valori antagoniste, dar deopotrivă de imposibil a fi sacrificate fără pierderi reale pentru bogăţia vieţii noastre spirituale. Ea devine resortul unui efort ce-l facem clipă de clipă pentru a linişti — în chip etern provizoriu — adînca noastră conştiinţă a veşnicei insuficienţe de care suferim.

Avem convingerea că numai acest efort — la rîndul lui întăritor de tensiune interioară — ne adaptează la imperativele supreme pe care le dictează viaţa spirituală, adică viaţa cu adevărat omenească. Personalităţile spirituale puternice, ca şi popoarele creatoare de mari valori sufleteşti, au fost stăpînite în măsură considerabilă de tensiune interioară mare. Acolo unde n-a existat tensiune interioară sau acolo unde ea, datorită nu importă căror împrejurări, a dispărut la un moment dat, a lipsit de la început duhul creator de civilizaţie originală, respectiv, murind acest duh, au decăzut şi dispărut civilizaţii o dată create.

Acolo unde nu există din naştere sentimentul insuficienţei, sau unde toate tensiunile interioare au fost echilibrate, dispare orice posibilitate şi dorinţă de progres: omul nu protestează, sau nu mai protestează contra a ceea ce există pur şi simplu. E necesar ca omul să aibă conştiinţa că-i lipseşte ceva, pentru ca să caute a depăşi starea de fapt.



Dar, toţi acei care au adus ceva nou pe această lume, fie în domeniu profan, fie în împărăţia spiritului, toţi acei care au coborît o fărîmitură de Cer pe acest Pămînt, toţi acei care au împărţit aici puţină dreptate au pornit, în drumul lor neprevăzut şi plin de riscuri, cu proclamaţia principiară: „Ce este, nu e cum trebuie să fie! Refuzăm să acceptăm ceea ce este pentru simplul motiv că este!"

Susţinem deci că sentimentul tragic al existenţei, neliniştea metafizică şi tensiunea sufletească mare — aspecte foarte puţin diferite ale aceleiaşi adînci şi permanente stări afective a conştiinţei —sînt izvor de foarte mare putere sufletească. Susţinem că această stare emoţională îşi atinge potenţialul maxim numai cînd este determinată de o viziune a realităţii asemănătoare aceleia pe care am descris-o noi în cele ce precedă. Şi mai susţinem că puterea sufletească amintită e creatoarea celei mai mari libertăţi spirituale pe care omul o poate cuceri în această lume. Libertate *activă*, transformatoare de Lume, nu libertate pasivă, de simplu protest. Folosind o formulă anterioară, să zicem scurt: libertate eroică încărcată de riscuri, nu prudentă libertate de „înţelept".

În originile ei, concepţia pentru care am pledat în cartea de faţă este, după punctul de vedere din care e judecată, şi idealistă, şi realistă în supremul grad. În aspiraţiile ei ultime, ea are caracter franc practic. S-ar putea eventual întîmpla ca, cu tot lungul şi poate uneori cam fastidiosul şir al consideraţiilor precedente, judecata aceasta să apară unor cititori drept afirmaţie gratuită. Să încercăm deci în prezentul paragraf să motivăm şi mai de aproape afirmaţia noastră.

Rămîne apoi, ca-n cel următor şi ultim, să arătăm în ce măsură concepţia noastră metafizică se dovedeşte şi practică.

•

Filosofia expusă în prezenta carte este idealistă în grad suprem prin rolul însemnat, de transformare a realității, pe care am văzut că ea îl atribuie valorilor. Mai mult: filosofia noastră susține că „valoarea" primează „faptul". Ea neagă deci, implicit, așa-numitului fapt de experiență obiectivă (obiectivă în sensul absolut al cuvîntului) dreptul la rol de ultimă instanță în orientarea și organizarea vieții omenești, adică a vieții spirituale, a civilizației. Și mai mult: concepția pe care o propunem aici neagă c-ar exista, *pentru noi,* fapt pur și simplu. Cunoașterea este în toate cazurile rezultanta a două componente: obiectul de cunoscut și conștiința care îl sesizează. Elemente provenind din *ambele* componente se îmbină în rezultate care e actul de cunoaștere. Acesta nu este așadar produsul unei atitudini absolut pasive a conștiinței noastre, conștiință în care s-ar răsfrînge, chipurile ca într-o oglindă plană, faptul „pur".

Numai o inteligentă-oglindă plană, dacă ar exista, ar fi în stare să îndeplinească funcția de înregistratoare curată și să fixeze faptul pur.

Pe de altă parte, metafizica noastră este realistă. Aceasta pentru că, cu argumente pe care nu credem că mai e nevoie să le repetăm — toată cartea n-a făcut decît aceasta — susține că valorile spirituale nu sînt simple plăsmuiri subiective ale noastre, ci sînt aspecte reale ale existenței, aspecte pe care spiritul le descoperă acolo unde se găsesc mai dinainte, adică în însăși substanța primă existenței[1]. Reale în sensul în care pot fi reale noțiunile cu care operează științele pozitive, ele sînt, după părerea noastră, confirmate de existență, cum sînt confirmate noțiunile pozitive ale științei.

[1] Ori de cîte ori am folosit, în cele precedente, propoziția: „omul creează valori", am atribuit verbului „creează" sensul ce i-l atribuim cînd zicem: „omul creează noțiuni științifice". De altfel, credem că acest sens al termenului reiese totdeauna din context.



De altfel, cum s-ar dovedi „valoarea" ca transformatoare a concretului fizic, și în măsură mult mai mare transformatoare a concretului spiritual, dacă ea n-ar avea rădăcini înfipte în substanța însăși a existenței? Cu baloane de săpun n-a reușit încă nimeni să schimbe fața lumii: concluziile capitolelor II și III s-au arătat a fi convergente. Atît pe planul cunoașterii pure (pur, în sens relativ, bineînțeles; cap. II), cît și pe planul experienței istorice (cap. III), analizele noastre au dus la constatarea rolului eficace — și transformator de existență ce-l pot avea valorile.

Concluziile noastre n-ar putea fi considerate optimiste, e adevărat. Dar nici drept pesimiste[1]. Căci susțineam numai că valorile nu se nasc, nu durează și nu se transmit în chip necesar, cum proclamă, implicit sau explicit, spiritualismul filosofic și religios, și cum ar trebui să proclame, dac-ar ține să nu se contrazică, determinismul universal (științific sau filosofic).

Am căutat, pe de altă parte, să arătăm că nici fenomenismul empirist nu e în stare să-și realizeze pînă la capăt programul ce-l afișează, program care ar trebui să ducă, în ultimă analiză, la coborîrea valorii la rangul de aparență subiectivă (individuală sau colectivă, puțin importă) și ineficace în lumea concretului.

Care au fost argumentele noastre?

[1] Din perspectiva filosofiei dezvoltată în această carte, pesimismul și optimismul, în măsura în care vor să fie concepții generale ale existenței, apar drept nonsensuri, căci sînt totalizări nejustificate și nejustificabile ale experienței. O concepție de ansamblu a existenței nu poate fi, cred, decît tragică, căci aceasta singură ține seamă cu dreaptă măsură de aspectele fundamentale ale realității. În consecință, concepția tragică nu e nici pesimistă, nici optimistă.

Din motivele acum amintite, tot nonsensuri sînt și determinismul absolut și contingentismul absolut. Căci ambele escamotează, în sens opus, unul din aspectele fundamentale ale existenței în folosul celuilalt.

Unul de experiență. Anume: n-a existat pînă acum nici un empirist absolut consecvent. Și altul, scos dintr-un efort de analiză a originii oricărei cunoașteri, arătînd că la rădăcina tuturor judecăților de existență stau judecăți de valoare. Prin urmare, și experiența empiristă are, de fapt, dacă nu în principiu, o astfel de origine.

Să ni se dea voie să concentrăm poziția noastră cu ajutorul formulei pe care ne-o servește o judecată foarte concretă și foarte cunoscută: am încercat să arătăm că nu se poate spune că dreptatea învinge, cu necesitate, totdeauna în lume, dar nici că dreptatea, cu necesitate, nu învinge niciodată.

Prin urmare, punctul de vedere pe care-l susținem aici este: valorile sînt eficace, ele sînt singura noastră armă cu care putem interveni ca agenți trasformatori ai existenței ce ne privește. Intervenim cu ele, fără s-o știm totdeauna, ca ordinatori ai existenței pe planul teoretic al gîndirii (vezi § II, al prezentului capitol), și putem interveni cu ajutorul lor ca ordonatori — a ordona este echivalent cu a transforma ceva după un punct de vedere propriu — ai existenței pe plan spiritual-moral.

•

Asupra acestui din urmă punct să insistăm puțin.

Expuneam mai sus că, după convingerea noastră, ideea determinismului universal nu poate fi decît un postulat, un act de „credință" (cap. II) și încercam să arătăm (§ II, cap. IV) că, în consecventă și ultimă analiză, ea este o valoare, nu un „fapt" în sensul propriu al termenului. Și, fiindcă este vorba de domeniul practic, întrebăm cine nu cunoaște rezultatele concrete pe care le-a dat această idee? Tehnica modernă a fost posibilă grație acestui punct de vedere asupra concretului fizic, punct de vedere ales instinctiv de știința pe care o numim pozitivă. Fără această idee-valoare-credință, realitatea existentă pentru noi (nu putem cunoaște altă realitate) s-ar fi ordonat desigur altfel, ne-ar fi apărut altfel, ar fi fost oarecum alta. Iar aceasta nu s-ar fi pretat la aplicațiile practice care se numesc, în ansamblul lor, tehnică modernă.

Amintim în această ordine de idei, fără să insistăm prea mult, și cea mai eficace și creatoare de istorie valoare: ideea de Dumnezeu a marilor religii istorice. Cine și-ar putea închipui ce aspect ar avea lumea azi fără acțiunea transformatoare și creatoare de civilizație a lui Iehova sau a lui Brahma, a Trinității creștine sau a lui Allah?!

Căci, dacă e adevărat ce știa deja bătrînul Xenofan, anume că oamenii au creat pe zei după chipul și asemănarea lor, nu e mai puțin adevărat că aceștia au sfîrșit, cu timpul, prin a crea și ei pe oameni după propriul lor chip: plăsmuită de oameni prin idealizarea unor elemente luate din experiența lor omenească, prin combinarea și exagerarea unor trăsături de caracter ce le aparțin, divinitatea, chiar și cînd îmbracă forma umilă a totemului, sfîrșește prin a pune stăpînire pe proprii ei creatori. Devenind, din creată, la rîndu-i creatoare, ea modelează caractere, fixează scopuri, dă naștere la mentalități diverse și la civilizații diferite.

Aici, ca pretutindeni unde e vorba de creație și de realitate omenească, raporturile de cauzalitate nu sînt simple, ci de reciprocitate: imaginația și emotivitatea omului născocesc idealuri și, după ce le-au semănat în lumea omenească și acestea au încolțit și s-au copt, lumea aceasta se arată transformată. Cîteodată complet transformată. În condiții istorice adecvate, o idee este forță mare cînd este primită cu credință suficientă. E cazul ideii-valoare numite divinitate. Ca idee-forță ce este, ea produce efecte de stimulare

şi creaţie întocmai cum, în sfera naturii materiale, o forţă oarecare îşi produce efectele ei particulare.

Astfel, este sigur că chipul lui Iehova reproduce multe din trăsăturile iniţiale ale caracterului evreu. Dar tot atît de sigur este — istoria ne e mărturie — că, cu timpul, Iahve a sfîrşit prin a face, în mare parte, din iudei ceea ce sînt azi. Tot astfel, monoteismul radical care este islamul, silindu-l pe om să se înfăţişeze singur şi fără intermediari în faţa teribilului Allah, a creat sufletul tare dar lipsit de supleţe şi graţie al mahomedanului de azi. Monoteismul asemănător al unora din confesiunile protestante a produs la adepţii acestora aceleaşi efecte.

Constatări de acelaşi gen s-ar putea face şi cu privire la creştinism, precum şi în ce priveşte brahmanismul indic. Şi s-ar putea arăta cum deosebirile profunde care există între cele două mari culturi omeneşti se datoresc, în parte însemnată, deosebirii de atitudine generală în faţa existenţei. Această deosebire de atitudine este efectul unui gînd religios.

Să amintim însă încă o dată că, cu tot rolul de prim plan pe care valoarea „divinitate" l-a avut în plămădirea civilizaţiilor, această divinitate n-ar exista fără colaborarea funcţiilor emoţionale ale conştiinţelor.

Exemplele amintite, şi altele pe care i le iertăm cititorului, ne încurajează să emitem ipoteza c-ar fi destul ca omenirea în ansamblul ei să adopte o viziune nouă a lucrurilor, pentru ca Lumea să devină alta *pentru noi.*

În acest sens, susţinem deci că rezonabilul, binele, dreptatea, generozitatea, adică valorile, nu sînt aspecte iluzorii ale existenţei, ci elemente constitutive ale ei tot atît de reale ca şi opusele lor. Aşa ne putem explica faptul de foarte reală şi istorică experienţă că, cu ajutorul valorilor, am reuşit cîteodată să transformăm radical existenţa umană.



## VII

Pentru completarea încercării de sinteză la care ne-am angajat, a mai rămas să arătăm în ce măsură concepţia noastră metafizică se dovedeşte şi practică în aspiraţiile ei ultime.

Deoarece, într-adevăr, conştiinţa tragică, produsă de dublul caracter al existenţei descris în capitolul precedent şi de sentimentul pe care, drept consecinţă, îl avem despre natura absolut problematică a vieţii spirituale, poate reacţiona în faţa acestei existenţe şi printr-o mare tensiune interioară — cea mai mare din cîte poate atinge conştiinţa — *tensiune generatoare de acţiuni transformatoare ale concretului şi hotărîtoare de destin în gradul cel mai înalt.*

Dacă cealaltă reacţie posibilă a conştiinţei tragice — descrisă mai sus sub numele de deznădejde metafizică — produce cea mai mare detaşare de existenţă din cîte poate atinge metafizicianul, şi aşază gîndirea filosofică pe planul de libertate spectaculară al contemplaţiei estetice, reacţia ce ne va ocupa acum ne lasă să întrevedem stratul de conştiinţă adînc în care rădăcinile atitudinii metafizice se dezvelesc a fi aceleaşi cu cele din care-şi scot hrana pasiunea şi acţiunea morală. Altfel spus: la lumina rezultatelor la care au dus analizele noastre, marea speculaţie metafizică ne apare răsărind cînd dintr-o profundă nevoie oarecum estetică, cînd dintr-o tainică pasiune morală; şi încercînd să satisfacă aceste nevoi cu mijloacele care îi sînt proprii.

Privind însă cu atenţie mare cazurile concrete, constatăm că, în realitate, şi pe un plan de conştiinţă adînc, nu se poate spune că resortul ultim al unei concepţii metafizice ar fi pura nevoie estetică sau pura pasiune morală. Pe planul de care vorbim, aceste două elemente sufleteşti apar totdeauna altoite pe cunoaştere şi amestecate. Dar amestecate în proporţii diverse. După temperamente diferite, primează

cînd, unul, cînd celălalt element. Şi împrumută, în consecinţă, coloratură proprie doctrinei metafizice în care se întrupează.

•

Am căutat să arătăm mai sus (cap. IV, § V, ultima parte) care sînt sentimentele ce însoţesc conştiinţa tragică şi cum devin ele resorturile tari ale unui efort de fiecare clipă: efort de a crea destindere între conflicte simţite adînc şi de a umple lipsuri simţite dureros de lucid.

Să spunem acum că tensiunea produsă de conştiinţa tragică poate găsi destindere — fatal provizorie; după toate cele spuse, e evident că trebuie să spunem: fatal provizorie — în acţiunile cele mai variate cu putinţă: acţiuni morale, mare acţiune politică, socială, creaţii de artă mare[1], gîndire filosofică, activitate şi creaţie ştiinţifică (energia care asigură înaintarea cunoaşterii ştiinţifice fiind de natură morală în esenţa ei intimă). Este, prin urmare, această tensiune izvor nesecat de acţiune mare. Acţiune în sensul larg, determinat tocmai acum.

Sentimentele despre care vorbim pot găsi în special motive întăritoare în unele din concluziile pur teoretice care s-au desprins din analizele noastre. Luminate permanent de razele reci ale inteligenţei, aceste sentimente, departe de a-şi pierde din căldura lor iniţială, pot cîştiga în potenţial. Cum vom căuta să arătăm în cele ce urmează.

Una din concluziile cercetărilor noastre a fost o judecată de ansamblu asupra naturii metafizice a existenţei: aceasta ne-a apărut a avea caracter istoric în însuşi fondul ei metafizic. Universul nu s-a dovedit a fi dat din eternitate pentru eternitate.

[1] Se ştie că aproape toată opera poetică a lui Goethe poate fi considerată ca exteriorizarea concretă a nevoii unei astfel de destinderi. Tot astfel, ca să mai amintim un exemplu, opera plastică a lui Michelangelo.



Drept consecinţă, evoluţia ne-a apărut creatoare de veşnică noutate. Noutate în sensul propriu al termenului. Lumea e deci neisprăvită în însăşi substanţa ei metafizică. Este etern provizorie şi veşnic imprevizibilă: în toate momentele şi-n toate locurile ei; în toate aspectele ei (cf. cap. II şi III).

Dar, dacă astfel stau lucrurile, şi dacă valorile sînt eficace în măsura în care am încercat să arăt că sînt (o altă concluzie a cercetărilor noastre), efortul nostru constant de a crea destinderea despre care am vorbit, creînd mereu pierdute echilibruri între forţe antagoniste, dar imposibil de sacrificat una în detrimentul celeilalte, cu-n cuvînt: acţiunile mari pe care le întreprindem (pe toate planurile posibile de existenţă), pot interveni cu rol creator de *reală noutate în evoluţia Lumii.* Cu rol hotărîtor poate nu numai în ce priveşte destinul nostru uman şi al civilizaţiei noastre, ci — pe fond larg şi adînc metafizic — cu rol decizător de soartă a existenţei întregi, putem spune.

Larga perspectivă ce se deschide aici ochilor sufletului măreşte, incontestabil, sentimentul nostru de putere, orgoliul nostru, dar şi simţul nostru de nemăsurată şi, pentru aceasta, poate tragică răspundere. În acelaşi moment, libertatea noastră ne apare ca o foarte mare şi concretă realitate. Căci e libertate activă, înzestrată cu puteri transformatoare de Lume, şi nu numai libertate de simplu şi, în ultimă analiză, neputincios protest. Şi, dacă cumva nimic n-ar fi liber în Natură, ne dăm seama, în acest moment, că spiritul creator de valori al omului este liber. Această libertate a făcut prinţi printre oameni. Şi aceşti prinţi au făcut din viaţa oamenilor realitate demnă să fie trăită.

Considerată de pe punctul culminant al acestui larg orizont spiritual, Natura se vede silită să-şi părăsească amvonul de sfătuitoare ascultată a supremei înţelepciuni.

Aceasta nemaiconfundîndu-se, în zona omenescului, cu supunerea docilă în fața legilor pretinse absolut inexorabile ale firii, și nici cu indiferența rece a celor obosiți[1]. Nici un echilibru static realizat de Natură în sfera lucrurilor omenești nu mai apare ca un ideal de conservat, ci ca un nivel ce trebuie mereu și absolut *depășit*. Iar creația ne apare superioară, și în sensul metafizic al cuvîntului, pasivității, și curajul riscului, superior prudenței calculatoare.

Această viziune nu este echivalentă cu: ostilitate contra Naturii. Căci aceasta — reiese, credem, din toate cele spuse, în prezenta carte — nu constituie cu necesitate, după concepția noastră, barieră de netrecut pentru libertate. Dimpotrivă, calea libertății concrete duce prin Natură: Natura (în sensul cel mai larg al cuvîntului) constituind mijlocul de expresie, materia în care libertatea interioară cîștigă trup. (Natură și spirit sînt două noțiuni corelative, inînteligibile una fără alta; iar conținuturile reale cărora aceste două noțiuni le dau nume sînt inexistente unul fără celălalt.)

Rezultă deci din sus-amintita judecată universală asupra naturii metafizice a existenței, că nici o formă particulară de existență nu e dată în Lume cu fatalitate, și nici una nu e veșnică cu fatalitate. Totul poate fi schimbat în zona omenescului, totul poate fi făcut altfel decît este.

Astfel că, în ciuda tuturor aparențelor, distrugerea poate avea, în sfera concretului omenesc, rol pozitiv, rol creator de progres. Adesea, singură distrugerea formelor vechi poate deschide calea reînnoirii absolute. Revoluțiile care împing înainte mersul istoriei pot apărea deci, chiar și-n ce privește porțiunea lor numită distructivă, ca necesare pentru accelerarea procesului de evoluție presupusă și zisă naturală. Căci procesul acesta ar putea, altfel, lua, eventual, sfîrșit.

[1] Obosiți din eternitate sau numai din vreme, nu importă.



## CUPRINSUL